Volumen 65 Fasciculus I 1999

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1999

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies

LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847²)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK^{1-2-3}	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεσοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908⁵)
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θεῆων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Vincenzo Poggi, S.J.

Climent Pujol i Villegas S.J. (1908-1998) Piccole memorie di un grande

Il P. Climent Pujol è morto a Roma il 10 luglio 1998, alla veneranda età di novant'anni suonati. Nella sua camera c'è un dischetto digitalizzato dal titolo catalano *Les meves Memories*[1]. Poche pagine, redatte senza la minima retorica, nella lingua nativa, che nel loro candore rivelano l'uomo. Climent Pujol era alieno da ogni orpello che travisasse la realtà. "Gesù vedendo venirgli incontro Natanaele, dice di lui, Ecco un genuino israelita in cui non c'è frode" (Gv 1, 47). Basta cambiare appena un poco quella espressione: "Ecco un genuino catalano in cui non c'è frode". Ho convissuto con il P. Pujol per oltre venticinque anni e ho visto sempre in lui un uomo onesto e fedele che trovava nello studio e nell'osservanza della legge divina ed ecclesiastica la risposta all'iniziativa salvifica di Dio. Il suo amore alla Chiesa e alla Compagnia di Gesù si manifestava quotidianamente. Quando lo destinarono al Pontificio Istituto Orientale, nel 1942, l'Italia era in guerra. A lungo il P. Clemente attese il segnale della partenza con un piede alzato, come voleva S. Ignazio. E finalmente quel segnale venne e P. Pujol arrivò a Roma dal cielo nel 1943, su un idrovolante delle linee aeree spagnole, con i segni della nazione neutrale, per non essere scambiato per aereo nemico, a rischio di esser preso a cannonate.

Il velivolo ammara felicemente alla foce del Tevere e padre Pujol si trova da allora insediato a piazza S. Maria Maggiore, a studiare i canoni delle Chiese Orientali, a costituire le basi della facoltà di diritto canonico orientale, grazie anche alla stima che gode presso le alte gerarchie ecclesiastiche, quali il cardinale Segretario di Stato, Amleto Giovanni Cicognani. P. Pujol incomincia ben presto a insegnare e a scrivere dotti libri, soprattutto sulla vita monastico-religiosa in Oriente, a occuparsi delle finanze come economo del PIO, dei servizi logistici di casa come ministro. Dopo di esser stato vicedecano della sezione canonica del Pontificio Istituto Orientale, è decano della nuova facoltà di diritto canonico orientale. Nella creazione di quella Facol-

---

[1] Ringrazio il confratello P. Vincenzo Ruggieri S.J. per avermi suggerito l'idea di pubblicare questo inedito.

tà, finora unica al mondo, Pujol, non può nelle Memorie declinare le sue responsabilità in proposito, benché la sua ingenua semplicità ne attribuisca a Paolo VI il merito. Sappiamo infatti che la macchina curiale, la Congregazione degli Studi e personaggi come P. Ivan Žužek, Rettore del PIO di allora, pure canonista, intervennero validamente nella vicenda. Pujol prende con tanto impegno la cosa che promuove fin dai primi tempi della Facoltà (Consiglio Accademico del I febbraio 1972) la pubblicazione che soltanto più tardi vedrà finalmente la luce, *Kanonika*. Spesso ricorrono a lui per consulenze dalla Congregazione per le Chiese Orientali, sia in questioni di ordinaria amministrazione, sia nella preparazione e nello svolgimento del Concilio Vaticano secondo, al quale partecipa come perito. Insieme al confratello greco Pelopidas Stephanou S.J., P. Pujol è uno degli estensori del decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum,* del quale pubblica un commento. Finalmente, collabora attivamente alla redazione del nuovo Codice di Diritto Canonico Orientale. Ha grande disponibilità verso chiunque ricorra a lui. Lavoratore instancabile fino alla più tarda età, vuole perfino imparare l'uso del computer per continuare il suo lavoro sui canoni d'Oriente. L'ultimo libro lo pubblica nel 1994 quando, a 86 anni, avrebbe potuto, come si dice, riposare sugli allori e godersi un meritato riposo. Ricoverato all'infermeria, vuole ancora tentare lo studio e la produzione scientifica Ha con sé il computer e lavora a un libro sui sacramenti, dal punto di vista canonico orientale, ancora più voluminoso del precedente. E lo consegnerà, fiducioso che un giorno o l'altro le 612 pagine da lui redatte siano stampate. Ma aspetterà con pazienza, senza insistere perché l'opera esca, con quel distacco e quella superiorità d'animo che lo caratterizzano lungo tutta la vita.

Climent Pujol è uomo cui la scienza non ha dato alcuna forma di alterigia o di autosufficienza, che conserva la pace dello spirito e perfino un pizzico di humor catalano. Quando, ordinato sacerdote, si presenta al vescovo di Vic, Joan Perellò i Pou, quegli dice schiettamente che la sua piccola diocesi ha tanti preti da non avere lavoro per tutti. Quel giorno di guerra che arriva fortunosamente a Roma per obbedire al Padre Generale Ledochowski, frattanto defunto, che lo ha chiamato a insegnare diritto canonico al Pontificio Istituto Orientale, confessa candidamente al Padre Vicario Generale di non conoscere nulla dell'Oriente Cristiano. La reazione del Vicario Generale è spontanea. "Se fosse dipeso da me, io non l'avrei chiamata!" Pujol non dimentica la *boutade* e la riferisce. Un'altra volta, al suo

primo attacco di cuore, gli infermieri, venuti per portarlo via in autoambulanza, non riescono a far entrare la barella nell'ascensore. Lo avvolgono in una coperta e tenendone i lembi lo trasportano come un fagotto lungo le scale. Ne ride lui stesso raccontandolo. La sua fedeltà e la sua coerenza si rivelano anche nelle amicizie che conserva senza ombra di disaccordo o di mutamento, come per esempio la fiducia nel cardiologo che lo segue e che si onora della sua stima. Pujol è uomo d'ordine e di regolarità, dal profondo *sentire cum Ecclesia*. Ma il suo amore dell'ordine non ha nulla di accomodatizio o di servile. Tanto che ha il coraggio di andare contro corrente e di rivoluzionare la giurisprudenza canonica circa la questione se gli Orientali non cattolici siano tenuti all'osservanza di leggi canoniche promulgate da Pio XII. "Sententia quae sustinet obligatorietatem huius novi iuris per se ad solos catholicos Orientales restringi, nostro iudicio, non solum ut probabilior, sed ut sola vera est retinenda"[2]. Pujol è un canonista che ha piena fiducia in Dio, come dimostrò l'ultima volta che lo vidi, dieci giorni prima della sua morte quando, senza riuscire a esprimersi con le parole, lo faceva con i gesti e gli sguardi, come uno che sa in Chi ha riposta la sua speranza. E che fosse un uomo fedele fino alla morte lo dimostrano le piccole memorie che ha steso, soltanto perché P. Clarence Gallagher S.J., Rettore del Pontificio Istituto Orientale, ha avuto l'idea di richiedergliele. Esse finiscono con il ricordo della famiglia nella quale lavorava durante le vacanze di seminarista per raggranellare qualche soldino. In Catalogna infatti vigeva la consuetudine che i giovani chierici, le cui famiglie non avevano grandi possibilità finanziarie, facessero qualche lavoro retribuito durante le vacanze. E le memorie di P. Pujol, pur omettendo il ricordo dell'alta onorificenza che gli conferì la Catalogna nel 1992, decorandolo della Croce di San Giorgio[3], riservano un posto speciale agli antichi datori di lavoro, come alla propria famiglia e al paese natale, lo stesso del poeta catalano Jacint Verdaguer, parroco della chiesa in cui Pujol fu battezzato. "Dolça Catalunya / pátria del meu cor / quan de tu s'allunya / d'enyorança es mor"[4]. "Dolce Catalogna / patria del

---

[2] C. Pujol, "Orientales ab Ecclesia catholica seiuncti tenentur novo iure a Pio XII promulgato?", OCP 32 (1966) 78-110, qui 110.

[3] Josep M. Benítez i Riera, *Jesuïtes i Catalunya: Fets i Figures*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1996, p. 163.

[4] "L'Emigrant", J. M. Benítez i Riera, V. Gómez I Oliver, G. Grilli, C. Rucabado, *Jacint Vedaguer, poeta (1845-1902)*, Roma 1998, p. 83.

mio cuor / chi da te s'allontana / di nostalgia si muor". Ma lasciamo parlare Padre Climent Pujol, catalano "genuino, senza frode".

LE MIE MEMORIE

Io, Climent Pujol Villegas S.J. scrivo queste memorie non per intento di vanagloria o perché io venga ricordato, ma solo e esclusivamente per obbedire al P. Rettore, il P. Clarence Gallagher. Farò in modo che siano il più possibile esatte e correspondano fedelmente alla realtà.

Nascita e primi anni

Sono nato il 16 maggio 1908 da Miquel Pujol e Filomena Villegas, genitori profondamente cristiani e sono stato battezzato all'indomani della nascita, nella chiesa parrocchiale di S. Stefano, nel villaggio di Vinyoles d'Orís, diocesi di Vic, provincia di Barcellona[5]. Mi fu padrino mio fratello Josep e mi fu madrina mia cugina Mercé Feixas. Avevo appena due anni d'età, quando ricevetti il sacramento della confermazione dal vescovo di Vic, Iosep Torras i Bages. A sei anni fui ammesso alla prima comunione. Andavo alla scuola elementare, che si teneva nella chiesa del paese. Quando compii i dieci anni, il maestro, il signor Bach, mi giudicò maturo per entrare in seminario. Ero il più giovane dei seminaristi. Nel seminario di Vic, dopo aver studiato tre anni grammatica, passai in retorica, dove si insegnava anche la matematica. Dopo la retorica ho fatto tre anni di filosofia e dopo quelli ho frequentato un anno di teologia, avendo come professore mio zio, il Canonico Dr. Climent Villegas i Garet, fratello di mia madre. Ho bei ricordi anche dei professori Cunill, Fons, Pitxot, Quintana, Carreras[6] e Ordeig.

All'Università di Comillas

Mio zio volle che dopo il primo anno di teologia a Vic mi trasferissi a Comillas, per completare gli studi in preparazione al sacerdozio in quell'università. Anche mio zio era stato a suo tempo a studiare nell'università fondata dai marchesi di Comillas, Antonio Lòpez del Piélago e don Claudio Lòpez Bru, e affidata alla Compagnia di Gesù. Comillas è località della provincia di Santander, sulle rive del mare Cantabrico. L'università comprendeva le facoltà di teologia, di filosofia e diritto. A quest'ultima facoltà era affidata la gestione del seminario. Dal seminario di Vic eravamo venuti a Comillas

[5] Frazione del municipio di Les Masies de Voltregà (Osona) il cui nucleo principale a m. 562 di altitudine sulla cima di una collina (puig, diminutivo, pujol) ha la chiesa romanica di S. Stefano, consacrata nel 1106.

[6] Si tratta forse di Lluís Carreras i Mas sacerdote e pubblicista che collabora con il vescovo di Vic Torres i Bages nella riforma liturgica e che rifugiato in Francia nel 1936 rientra in patria nel 1939

in quattro seminaristi, Puigoriol, Lladò, Ramón e io. Ramón rimase soltanto un anno, perché si fece francescano. Morì martire a Berga[7]. Ci imposero un altro anno di retorica prima di riprendere la teologia, in vista del dottorato. Ho un felice ricordo degli anni passati a Comillas. Vi ebbi compagni di Spagna e di America che occuparono poi cariche ecclesiastiche importanti. Tra i professori di Comillas che mi hanno lasciato l'impronta più incisiva figurano i Padri Joaquín Salaverri, Iosep Escudero, Severiano del Páramo, Nicolás Fernández[8], Felix Cabeza. Non posso dimenticare, né il Padre spirituale P. Manuel García Nieto, di cui è introdotta la causa di beatificazione[9], né il Rettore, Padre Tomás Gòmez.

Intermezzo

Gli ordini sacri li ho ricevuti a Comillas, compresa l'ordinazione sacerdotale che mi è stata conferita il 25 luglio 1932 da Mgr Iosep Eguino Trecu, vescovo di Santander. Celebrai la prima messa nel paese natale di Vinyoles d'Orís e mi accompagnò all'altare il parroco del luogo, mio zio Climent Villegas i Garet, mentre facevano da padrino e madrina mio fratello Josep e mia madre Filomena.

Una volta ordinato sacerdote mi presentai al vescovo di Vic, Joan Perellò i Pou e mi sentii dire che non c'era lavoro per me, essendoci troppi sacerdoti nella diocesi. Sicché, con il suo permesso, me ne andai a Barcellona a lavorare alla rivista *Catalunya Social*, alla cui direzione stava allora il dr. Griera[10]. Ma quel soggiorno barcellonese non sarebbe durato più di cinque mesi dal momento che già a Comillas avevo deciso di farmi gesuita. Quando comunicai quella decisione a mio zio egli non fece difficoltà. Mia madre invece manifestò sulle prime una certa delusione perché aveva sognato di ritirarsi a

---

[7] Francisc Ramón Boada nato a Vic il 26 nov. 1907, compagno di P. Pujol al seminario di Vic e a Comillas. Dopo un anno a Comillas, si fa Francescano nel 1928. Come religioso studia in Italia e consegue il dottorato in teologia all'Antoniano di Roma. Tornò in patria nel 1935 per insegnare la teologia ai giovani confratelli. È ucciso a Berga in odio alla fede cristiana il 25 agosto 1936. J. Trepat y Trepat, *Los martires franciscanos de Cataluña*, Barcellona 1944, pp. 135-140.

[8] P. Pujol lo nomina soltanto con il nome di battesimo, Nicolás. Immagino che lo faccia perché nella comunità gesuitica di Comillas c'erano due Fernández, l'uno il famoso moralisa e canonista, Eduardo Fernández Regatillo e l'altro il docente di teologia Nicolás Fernández. Per non confonderli, si chiamava quest'ultimo semplicemente Nicolás.

[9] Benigno Hernández S.J., *El Padre Nieto. Una vida para Cristo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1988.

[10] *Catalunya Social* è settimanale pubblicato a Barcellona dal 1922 al 1936, risultato della catalanizzazione dell'Azione Popolare. Ne era direttore Josep M. Gich e redattore capo J. Civera i Sormani. Diversi erano i collaboratori fra i quali Lluìs Carreras e Antoni Griera ambedue probabili conoscenze di P. Pujol fino dai tempi del seminario a Vic.

tener casa al figliolo sacerdote. Ma quando seppe che avevo già informato mio zio, suo fatello, si conformò esemplarmente alla mia decisione e mi incoraggiò anzi a realizzarla presto.

Noviziato e primi anni di vita gesuita

Congedatomi dunque non senza dolore da mia madre e dai miei fratelli, lasciai la Spagna per raggiungere all'estero il noviziato[11]. Arrivai a Bollengo (Torino) dove si era trasferito il noviziato, il 5 gennaio 1933, vigilia dell'Epifania e vi trovai un ottimo Maestro dei novizi nella persona di P. Felip Solanes, mentre il Rettore di tutta la Casa religiosa, compreso il liceo per i giovani gesuiti che avevano compiuto il noviziato, era P. Josep Casas, in seguito maestro dei novizi in Cile. Dopo il biennio di noviziato e i voti religiosi, studiai ancora umanità per un anno a Bollengo. Furono anni benedetti, benché funestati da una tragedia alpina presso Gressoney nella quale perirono contemporaneamente tre confratelli gesuiti, un sacerdote e due studenti[12]. Alla fine del mio soggiorno a Bollengo, il P. Provinciale mi destinò a Roma, alla Gregoriana. Dovevo frequentare il triennio e conseguire il dottorato di diritto canonico. Incontrai grandi maestri come i PP. Pedro Vidal, Miguel Mostaza, Joseph Creusen e Ramòn Bidagor. Incominciai la mia tesi, sul battesimo dei feti immaturi, con il P. Vidal. Quando lui morì, il 24 ottobre 1938, assunse la direzione della mia tesi il P. Mostaza. Dopo la difesa, la tesi fu pubblicata nella *Revista española de Derecho Canónico* di Salamanca. Reputo quegli anni romani una grazia della Provvidenza per avermi fatto conoscere nella Gregoriana una grande opera della Compagnia tutta dedita alla formazione dei futuri apostoli e messaggeri del Vangelo.

Tornato nella mia provincia gesuitica d'Aragona, poi suddivisa per formare la Tarraconense che comprende tutta e soltanto la Catalogna, il mio primo incarico fu d'insegnare diritto canonico allo scolasticato gesuita di Sarriá. Mi occupai in quel tempo anche di cose che non hanno attinenza con il diritto, come a predicare la quaresima a Mahò e in alcuni villaggi dell'isola di Minorca, per diretto incarico del vescovo. Partecipai pure a una missione popolare a Barcellona e predicai una novena a Sabadell. Conobbi allora la famiglia Renom, le cui figlie, Maria e Teresa, mi scrivono tuttora, anche dopo che Teresa si è sposata con il Dr. Joan Argemí. E pur appartenendo ambedue alla Prelatura dell'Opus Dei, ciò non ha raffreddato la nostra amicizia. Maria, rimasta ad assistere la madre è anche lei ottima cristiana. Un'altra figliola, è monaca benedettina a Las Puelles de Sarria. E ce n'era una quarta, se ben ricordo. Un figlio studiava architettura, oggi sarà architetto famoso.

---

[11] Infatti il 23 gennaio 1932, un decreto della Seconda Repubblica aveva dissolto la Compagnia di Gesù in terra di Spagna.

[12] La sciagura avvenne nella zona di Gressoney, l'8 agosto 1935. Perirono insieme il sacerdote P. Mateos Ruiz, di anni 38 e due giovani gesuiti, non ancora sacerdoti, José M. Monserrat, di anni 24 e José M. Rey Stolle di anni 22.

Al Seminaio di Oriola

All'inizio dell'anno scolastico del 1942 il P. Provinciale Alfred Mondría mi invia a insegnare morale e a fare il Padre Spirituale nel Seminario d'Oriola. Mi trovavo bene e anche i seminaristi erano contenti perché, a differenza del Padre Spirituale mio predecessore, rimanevo in Seminario tutta la settimana, salvo un giorno. Ma le cose belle non durano. Infatti, lavorare alla formazione di futuri sacerdoti è sempre stato per me lavoro ideale. Quello stesso anno 1942 il P. Generale Wlodimiro Ledochowski mi chiama a Roma per insegnare diritto canonico al Pontificio Istituto Orientale, al posto del P. Cándido Mazón, che torna in Spagna come Superiore Provinciale. Rimango sorpreso di questa decisione.

Ritorno a Roma

Vinte finalmente le varie difficoltà burocratiche e politiche per uscire di Spagna ed entrare nell'Italia in guerra, arrivo finalmente a Roma nel giugno del 1943. A Roma il P. Generale era morto il 13 dicembre del 1942 e c'era come Vicario il P. Alessio Ambrogio Magni, al quale presentandomi dissi in tutta sincerità la mia incompetenza circa l'Oriente Cristiano. Mi rispose, non so se per consolarmi o con ironia, che se fosse dipeso da lui, non mi avrebbe chiamato a quel posto, ma che adesso bisognava fare buon viso a cattiva sorte e assicurarsi la competenza che mi mancava. Il che ho cercato di fare come ho potuto. Sono 51 anni che sono professore al Pontificio Istituto Orientale e sono contento. Non ho fatto la mia volontà, ma la volontà di Dio, manifestata attraverso i Superiori. Sono riconoscente a Dio per avermi fatto lavorare nel campo dell'Oriente Cristiano, sia cattolico che non cattolico e a cooperare in qualche modo all'intesa fra tutte le Chiese Orientali.

Mia attività all'Orientale

L'arrivo all'Orientale coincise con l'inizio della mia attività accademica e scientifica. Oltre che con le lezioni cercai in tutti i modi di aiutare i miei studenti, in latino, quando il latino era lingua franca dello studio ecclesiastico, poi in italiano. Nel 1957 ho pubblicato in latino *De Religiosis Orientalibus* di pp. 590; nel 1964 i miei studenti avevano a disposizione le mie dispense in latino di 211 fogli, *De bonis Ecclesiae temporalibus ad normam vigentis iuris orientalis* e un compendio, pure in latino, di 220 pagine, sui sacramenti. Nel 1970 pubblicai *Decretum Concilii Vaticani II Orientalium Ecclesiarum*. Sui sacramenti sono pure usciti in latino nel 1978 due volumi di mie dispense. Ma già nel 1973 composi in italiano, *Facoltà concesse ai Religiosi di Rito orientale. Testo e Commento*. Nel 1975 usciva in italiano il mio libro di *Note sul diritto canonico dei Religiosi Orientali*. È stato pubblicato di recente il mio lavoro, *Vita Religiosa Orientale, Commento al Codice del Diritto Canonico* e tra poco uscirà in 612 pagine il commento in italiano sui sacramenti.

Oltre i libri ho pubblicato una sessantina di articoli su questioni orientali in varie riviste soprattutto in *Periodica de re morali, canonica et liturgica.*

Ne ricordo uno in particolare: "Orientales ab Ecclesia catholica seiuncti tenenturne novo iure canonico a Pio XII promulgato?" Lo avevo scritto in risposta a un saggio il cui autore dichiarava gli Orientali non cattolici soggetti al motu proprio di Pio XII, ma li riteneva dipensati e perciò privi di diritto. Contro questo articolo e per solidarietà con gli Orientali non cattolici, tentai dimostrare che il *motu proprio* del Papa non li riguardava. Dell'articolo feci omaggio al card. Amleto Giovanni Cicognani, Segretario di Stato, chiedendogli che il Santo Padre costituisse una commissione per esaminarlo. Il che avvenne puntualmente. La commissione approvò all'unanimità il mio articolo e il cardinale Alfredo Ottaviani, pro-prefetto della Congregazione per la dottrina della Fede, fu esortato a ritirare le lettere scritte contro di me alle Congregazioni Romane. Si capisce che tutto ciò mi procurò grande gioia, per aver fatto l'avvocato difensore degli Orientali non cattolici.

Anche l'esser stato consultore della Congregazione per le Chiese Orientali mi ha dato molteplici occasioni di lavoro. Il cardinale Gabriel Acace Coussa, che morì Segretario della Congregazione per le Chiese Orientali, diceva che l'essere consultore di una Congregazione non è una *sinecura,* dato che molti desiderano essere consultori di Congregazioni, ma pochi accettano di lavorare sodo. Per me fu sempre un piacere lavorare sodo in quanto consultore della Congregazione per le Chiese Orientali. È un impegno molto delicato, perché si deve esprimere il proprio parere con libertà e disinteresse, nella consapevolezza che il consultore contribuisce al bene o al male di chi lo consulta. A questo proposito è importante il voto gesuita di servire la Chiesa gratuitamente. Conferisce maggiore libertà alla propria consulenza. Ricordo un consultore non gesuita che condizionava il suo parere al salario. Il gesuita invece è libero da simile condizionamento. Spesso si tratta di pareri che richiedono ore di lavoro, come l'esame di Costituzioni di una Congregazione religiosa.

Facoltà di Diritto Canonico Orientale

Un'altra cosa sulla quale posso dire una parola per avervi partecipato attivamente è l'origine della Facoltà di Diritto Canonico Orientale. Mi ha giovato in questo la conoscenza personale del cardinale segretario di stato Amleto Giovanni Cicognani, di formazione e competenza canonistica, al quale proposi esplicitamente il problema di creare una Facoltà di Diritto Canonico Orientale. Fino ad allora il Pontificio Istituto Orientale aveva una sezione canonistica dipendente dalla facoltà di diritto canonico latino dell'Università Gregoriana. Il fatto rappresentava una vera discriminazione nei confronti delle Chiese Orientali. Non c'era altro rimedio a tale situazione anormale che la creazione di una vera e propria Facoltà di diritto canonico orientale. Quella soltanto avrebbe messo gli Orientali allo stesso livello dei Latini. Si

incominciava a percepire questa istanza e il cardinale, che ne era convinto, sottopose tale questione al Papa. E il Papa rispose all'appello, tanto che la creazione di un'autonoma facoltà di diritto canonico orientale risale a quella reazione positiva del Papa.

Codificazione del diritto canonico orientale

Lo stesso Papa Paolo VI che nel 1971 aveva creato la nuova Facoltà di Diritto canonico Orientale, un anno dopo, il 10 giugno 1972, sostituì alla Pontificia Commissione per la Redazione del Diritto Canonico Orientale, creata da Pio XI il 17 luglio 1935, la nuova Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Di quella nuova Commissione il presidente fu lo stesso cardinale Amleto Giovanni Cicognani, il vice presidente Mgr Ignazio Mansourati e il pro-Segretario fu il Rettore del Pontificio Istituto Orientale P. Ivan Žužek. Di quella Commissione venni nominato consultore.

Soggiorno a Roma

Ho incontrato talvolta confratelli prevenuti circa la vita di studio a Roma, mentre in realtà Roma è molto ricca di biblioteche e di specialisti, almeno per l'Oriente, come ho potuto constatare di persona. In Roma vengono a vivere molti dall'Oriente, costituendo fonti di informazioni sul loro rispettivo paese.

Lasciare il proprio paese è un sacrificio e il gesuita deve essere sempre disposto a vivere in qualunque luogo, per la maggior gloria di Dio, secondo il desiderio dei superiori. Lasciare la famiglia e gli amici non è piccolo sacrificio, ma da questo non segue che si debbano dimenticare gli affetti e troncare i rapporti quando non impediscano il servizio di Dio. Infatti i legami della famiglia fondati nella natura creata da Dio sono da Lui voluti. L'uomo non deve romperli finché non si oppongano al servizio di Dio e della Chiesa.

Conclusione

Ecco perché termino queste memorie ricordando i miei fratelli e mia sorella: Josep, mio padrino di battesimo, Francesc, Joan, Rafel, Isidre, Lluis e Maria del Roser, unica sorella. Sono tutti morti senza raggiungere la vecchiaia, come accade invece a me. Spero di ritrovarli in cielo!

Un'altra famiglia voglio menzionare. Nei primi anni di seminario a Vic, per guadagnare qualche soldino, feci qualche piccolo servizio presso la famiglia dei Signori Abadal d'Avinyo'. Il contatto con quella buona famiglia lo reputo un altro dono della Provvidenza. Ho mantenuto sempre cordiali rapporti con loro.

Dicembre 1994 Climent Pujol i Villegas S.J.

BIBLIOGRAFIA DI CLIMENT PUJOL S.J.

"El problema del bautismo de los fetos abortivos informes. Planteamiento y primera solución", *Revista Española de Derecho Canónico* I (1946) 697-720.

"El problema del bautismo de los fetos abortivos informes en los autores de fines del siglo XIX y principios del siglo XX", *Revista Española de Derecho Canónico* 2 (1947) 53-75.

"El problema del bautismo de los fetos abortivos informes en el canon 747 del Código de Derecho Canónico", *Revista Española de Derecho Canònico*, 2 (1947) 803-818.

El bautismo de los fetos abortivos informes según el canon 747 del Código de Derecho Canónico, Estudio Histórico Canónico. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana, Madrid, Tipografía Flo-Rez 1948, pp. 68.

"El Pontificio Instituto Oriental de Roma", *Revista Española de Derecho Canónico*, 3 (1948) 813-823.

"El Motu proprio *Crebrae allatae sunt* de disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali", *Estudios Ecclesiásticos* 23 (1949) 307-330.

"El actual Derecho Oriental sobre el matrimonio comparado con el derecho precedente", *Revista Española de Derecho canónico* 4 (1949) 523-551.

"De Monachismo Orientali", in S. Congregatio de Religiosis, *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis*, Romae, Libreria S. Paolo 1950, 479-485.

"De valore professionis monasticae Orientalium dissidentium", *Periodica de re morali canonica liturgica* 41 (1952) 130-149.

"Patriarchi: La disciplina orientale", *Enciclopedia Cattolica*, IX (1952) 953.

"La Eucaristía y la paz en el monaquismo bizantino, según San Teodoro Estudita (759-826)", in *XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona 1952, Sessiones internacionales de estudio por sessiones. Comisión doctrinal, Sección 7a. Teología Oriental, T. II, 617-622.

"Interpretación auténtica de algunos cánones orientales. I. Forma de la celebración de algunos matrimonios. II. Tribunal de apelación y lugar para el ejercicio de la potestad judicial en ciertos casos", *Revista Española de Derecho canònico* 8 (1953) 531-538.

"Los religiosos y los bienes eclesiásticos en la nueva legislación canónica oriental", *Estudios Eclesiásticos* 27 (1953) 231-256.

"Quaestiones iuris canonici latinos et orientales respicientes (de fidelis adscriptione ritui et de matrimonii celebratione)", *Revista Española de Derecho canònico* 8 (1953) 253-275.

"Comentarios de algunas declaraciones de la comisión para la codificación oriental", *Revista Española de Derecho canònico* 8 (1953) 867-883.

"Annotationes ad Responsa circa Mp. *Crebrae allatae sunt* (de Discilina sacramenti Matrimonii in Ecclesiis Orientalibus)", *Periodica de re morali canonica liturgica* 43 (1954) 134-160.

"Tipico", *Enciclopedia Cattolica* XII (1954) 122-123.

De Religiosis Orientalibus ad normam vigentis iuris, Romae, Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1957, pp. xix+ 590.

"Il Monachesimo bizantino nella Legislazione del Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*", in *Il Monachesimo Orientale*, Atti del Convegno sotto la direzione del PIO, 9-12 aprile 1958, OCA 153, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1958, 57-97.

"De extensione potestatis confirmandi in presbyteris orientalibus", *Periodica de re morali canonica liturgica* 48 (1959) 543-551.

De Sacramentis rituum Orientalium. Romae, Pont. Inst. Or. 1961, pp. 220.

"Lecciones de la codificación canónica oriental (en vista a una revisión del Código de derecho latino)", *Estudios de Deusto*, Bilbao 8 (1961) 119-139.

"Exarchus et *Cathedraticum*", OCP 27 (1961) 267-280.

"Regimen domus Orientalis ritus in Religione latina", *Periodica de re morali canonica liturgica* 50 (1961) 137-159.

"Chaldaei (jus canonicum)", *Dictionarium Morale et Canonicum*, Petrus Palazzini Ed., I, (1962) 657-665.

"Peculiaris quaestio de forma canonica matrimonii ratione ritus", *Periodica de re morali canonica liturgica* 51 (1962) 129-166.

"De administratione bonorum paroeciae domui religiosae unitae", OCP 28 (1962) 300-321.

De Bonis Ecclesiae temporalibus ad normam vigentis iuris orientalis, Romae, P.I.O.S. 1964, ff. 211. Ad usum privatum Auditorum.

"Hierarchia", *Dictionarium Morale et Canonicum*, Petrus Palazzini Ed., II, (1965) 535-542.

"El Decreto conciliar sobre las Iglesias Orientales católicas", *Unitas* (español) 4 (1965) 301-315.

"Il Decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche", *Unitas* (italiano) 20 (1965) 167-181.

"The Conciliar Decree on the Eastern Catholic Churches", *Unitas* (English) 17 (1965) 28-41.

"El P. Miguel Fábregas", *Noticias de la Provincia Tarraconense S.J.* (1965) 114-117.

De Religiosis Orientalibus ad normam vigentis iuris. Summa. Romae, Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1966, pp. 116, Ad usum privatum Auditorum.

"Orientales Ecclesiae", *Dictionarium Morale et Canonicum*, Petrus Palazzini Ed., III, (1966) 538-539.

"Orientales omnes Ecclesiae", *Dictionarium Morale et Canonicum*, Petrus Palazzini Ed., III, (1966) 539-540.

"Orientalis (Congregatio)", *Dictionarium Morale et Canonicum*, Petrus Palazzini Ed., III, (1966) 540-546.

"Orientales ab Ecclesia Catholica sejuncti tenenturne novo iure canonico a Pio XII promulgato?", OCP 32 (1966) 78-110.

"Adnotationes ad Decretum de matrimoniis mixtis inter Catholicos et Orientales baptizatos acatholicos (22 febr. 1967)", *Periodica de re morali canonica liturgica* 56 (1967) 505-517.

"Texto y Comentario del Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre las Iglesias Orientales Católicas", *Vaticano II. El Unico Pueblo de Diós*. Textos y comentarios, A. Matías García Gómez Ed., Madrid, Razón y Fe 1968, 27-126.

Decretum Concilii Vaticani II, "Orientalium Ecclesiarum", Textus et Commentarium, Romae, PIO 1970, pp. 186.

"S. Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, Declaratio [25 martii 1970] [ad Decr. Conc. Vaticani II *Orientalium Ecclesiarum*, nr. 7, comma tertium] Adnotationes ad Declarationem practicam vocis *aggregatus*", *Periodica de re morali canonica liturgica* 59 (1970) 343-354.

"Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, La Declaración sobre nombramiento de jerarcas orientales fuera del propio patriarcado. Comentario", *Revista Española de Derecho canònico* 26 (1970) 397-404.

"The Care and Organization of Particular Churches. Second Vatican Council, Decree Orientalium Ecclesiarum", in J. Vellian (Ed.), *The Malabar Church.*, Symposium in Honour of Rev. Placid J. Podipara, CMI, (= OCA 186), Roma PIO 1970, 209-224.

"La consuetudine degli Orientali separati", OCP 37 (1971) 135-159.

"De sensu vocis *aggregatus* (Conc. Vaticanum II, Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 7)", *Periodica de re morali canonica liturgica* 60 (1971) 251-271.

"El conocimiento de los ritos", *Unidad Cristiana* 21 (1971) 365-370.

"La conoscenza dei riti", *Unitas* (italiano) 26 (1971) 102-109.

Facoltà concesse ai religiosi di rito orientale. Testo e commentario, Roma, PIO 1973, pp. 56. Ad usum privatum Auditorum.

"El religioso según las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de Pablo VI: I. El religioso en el tiempo moderno. II. El puesto del religioso en la Iglesia", *Espíritu* (Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana) 22 (1973) 121-146.

I Beni Ecclesiastici Temporali, Roma, PIO 1974, ff. 75, Ad usum privatum Auditorum.

"Los votos religiosos", *Espíritu* 23 (1974) 19-52.

"Communicación entre los religiosos", *Espíritu* 23 (1974) 109-129.

"De potestate Romani Pontificis in religiosos", *Periodica de re morali canonica liturgica*, 63 (1974) 385-410.

Note sul Diritto Canonico dei Religiosi Orientali, Roma, PIO 1975, pp. 100.

"¿Ataques a la vida religiosa?", *Espíritu* 24 (1975) 27-46.

"Vida interiór y apostólica del religioso", *Espíritu* 24 (1975) 107-126

"Religiosus, etiam ob haeresim, ipso facto a Religione dimittitur (CIC Can 646, 1,1)", *Periodica de re morali canonica liturgica* 65 (1976) 159-181.

"De extensione jurisdictionis Ecclesiarum Orientalium", *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 65 (1976) 509-528.

Disciplina sacramentaria, eccetto quella del Matrimonio, nelle Chiese Orientali. Roma, PIO 1978, pp. 198. Ad usum privatum Auditorum.

"El divorcio en las Iglesias Ortodoxas Orientales", Tomás García Barberena Ed., *El vínculo matrimonial.* Divorcio o indisolubilidad?, Madrid, Editorial Católica 1978, 371-433.

"De Episcoporum orientalium potestate dominativa in religiosos", in W. Bertrams (Ed.), *Investigationes theologico-canonicae*, Romae, Facultas Iuris Canonici Universitatis Gregorianae 1978, 357-378.

"De Monachis ceterisque Religiosis orientalibus (Schema)", *Monitor ecclesiasticus* 10 (1980) 339-361.

"Superioris religiosi munera. (Comentarium ad Notas directivas pro mutuis relationibus inter Episcopos et Religiosos in Ecclesia)", *Periodica de re morali canonica liturgica* 69 (1980) 423-440.

"Distinctio inter 'Ritum' et 'Jurisdictionem'", *Periodica de re morali canonica liturgica* 70 (1981) 193-219.

"Baptismum infantium in Ecclesiis orientalibus", *Periodica de re morali canonica liturgica* 72 (1983) 205-237; 563-591.

Baptismus infantium in Ecclesiis orientalibus, (prima pars), Roma PUG 1983, pp. 36.

"Condicio fidelis orientalis ritus extra suum territorium", *Periodica de re morali canonica liturgica* 73 (1984) 489-504.

"The Union of Religious Institutes", in *Homage to Mar Cariattil Pioneer Malabar Ecumenist*, Roma 1987, 100-109.

"O recente Codigo das Iglejias de Rito Oriental", *Brotéria* 135 (1992) 178-200.

"Vinum cui modica aqua miscenda est", *Periodica de re canonica*, 81 (1992) 303-318.

"Acatholicus non est subjectum validae admissionis in novitiatum (Nota)", *Periodica de re canonica* 81 (1992) 351-353.

La Vita Religiosa Orientale: Commento al Codice del Diritto Canonico Orientale (Canoni 410-572), Roma, PIO 1994, pp. xvi + 414.

RECENSIONES

H. Chimy, *De figura juridica Archiepiscopi Maioris in iure canonico orientali vigenti*, Romae 1968, OCP 35 (1969) 527.

F. Cantelas Rodríguez, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del Impedimentum disparitatis cultus y Divorcio por herejía*, Salamanca 1972, OCP 38 (1972) 493.

Juan Arias, *La pena canónica en la Iglesia primitiva*, Pamplona 1975, OCP 42 (1976) 574.

Varios Autores, *Sobre el Sacramento de la Penitencia y las Absoluciones colectivas*, Pamplona 1976, OCP 42 (1976) 575.

P. A. Bonnet, *L'essenza del Matrimonio canonico*, Contributo allo studio dell'amore coniugale, I, *Il momento costitutivo del matrimonio*, Padova 1976, OCP 43 (1977) 255-256.

Autores Varios, *El consentimiento matrimonial, hoy*, Obra en colaboración de varios especialistas, Salamanca 1976, OCP 43 (1977) 257.

L. Bressan, *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologna 1976, OCP 43 (1977) 465-466.

G. Moioli, *Attività liturgica della S. Congregazione di Propaganda Fide per gli affari di Rito Orentale nel periodo 1862-1892*, Vicenza 1977, OCP 43 (1977) 464-465.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Poggi, S.J.

Michel van Esbroeck, S.J.

Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes

Le texte qu'on lira ci-dessous provient de collections grecques disparues qui n'ont pas subi la censure iconoclaste comme à Byzance. Les Géorgiens n'ont jamais eu de raison particulière de supprimer des témoins iconophiles de la période iconoclaste ancienne. La traduction a été faite par Éphrem Mcire à la fin du XIe siècle. On donnera la fiche technique de la transmission des manuscrits juste avant l'édition et la traduction du texte.

L'émergence de cette encyclique très officielle de Germain de Constantinople (715-730) est de nature à modifier quelques points des synthèses qui ont été élaborées par P. Schreiner[1], G. Dagron[2], St. Gero[3] et d'autres encore pour la première phase de l'iconoclasme. Loin d'avoir affaire à un acte de Léon III en 724/725[4], débouchant sur une querelle locale d'évêques tardivement jugulée par le patriarche Germain dans un document perdu au moment de sa destitution en 730, on se trouve ici davantage dans la ligne directe du rapport entre l'adoration de la croix seule d'une part, et du rejet des icônes de l'autre. Or pour l'argumentation touchant les icônes, il y a des précédents qui ont été commodement et critiquement réédités par

---

[1] P. Schreiner, "Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute", dans *Bisanzio Roma e l'Italia nell'alto Medioevo 3-9 aprile 1986*, Spoleto 1988, pp. 319-427 (= Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 34,1). Nous estimons un peu défaitiste l'assertion p. 343: "Die wahre Motive Leons werden uns immer unbekannt bleiben".

[2] G. Dagron, *L'Église et la Chrétienté byzantines entre les invasions et l'iconoclasme* (VIIe - début VIIIe siècle), et *L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie* (726-847), dans J.-M. Mayeur et alii, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 4, Paris 1993, *Évêques, Moines et Empereurs (610-1054)*, pp. 9-165. Cité G. Dagron, *Iconoclasme*.

[3] St. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular attention to the Oriental sources*, Louvain 1973. Cité Gero, *Iconoclasm*.

[4] I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlin 1991, p. 111. Cité Rochow, *Theophanes*.

H. G. Thümmel dans son répertoire sur l'iconoclasme primitif[5], et dont G. Dagron a mesuré l'impact dans la ligne de la politique d'Heraclius à l'égard des Juifs[6]. Enfin l'importance de la croix au siège de 717/718 entre les mains de Léon III, déjà bien mise en lumière par St. Gero, peut être éclairée par des sources complémentaires arméniennes. Nous pensons d'abord à l'exhortation insérée à la fin du discours de Sahak III à l'adresse du nouveau Curopalate Smbat Bagratouni en 693[7], mais aussi à une autre source non utilisée par St. Gero mais signalée par I. Rochow, où les Arméniens ont gardé une description saisissante de Léon III refoulant les assiégeants de 718 avec la Croix seule[8].

Dans le texte ci-dessous, la Croix seule est le point de départ de la réflexion. Le rejet des images semble ici avant tout un contrepoint logique à l'adoration de la Croix nue. Cette adoration est la conséquence interne de la théologie incluse dans le long traîté de Sahak III datable peu avant 691[9]. Celui-ci est résumé dans le testament du Catholicos arménien Sahak III au nouveau Curopalate Sembat Bagratouni. Or ce dernier allait fournir en Mingrélie une aide logistique au spathaire Léon, le futur Léon III, pour quitter l'Aphkhazie et regagner Constantinople vers 711[10]. L'argumentation de l'encyclique qu'on va lire ici se situe mieux dans l'orbite de la défense de Constantinople sous le signe de la Croix seule en 717, que dans celle des trois lettres de Germain qui nous sont restées en grec, où seule entre en jeu la protection des icônes menacées. Le caractère formel de l'excommunication contre les adversaires porte encore de l'aveu même du document sur la manière d'adorer, debout ou avec la proskynèse

---

[5] H. G. Thümmel, *Die frühgeschichte der ostkirlichen Bilderlehre.* Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, Berlin 1992. Cité H. G. Thümmel, *Bilderlehre*.

[6] G. Dagron, *Iconoclasme*, p. 76.

[7] Traduction française dans M. van Esbroeck, "Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents annexes au Quinisexte", dans G. Nedungatt et M. Featherstone, *The Council in Trullo revisited*, Rome 1995, p. 324-466, ici 439-445 et 360-362. Cité Esbroeck, "Sahak III".

[8] M. H. Darbinyan-Melik'yan, *Patmut'iwn ananoun zruc'agri karcec'eal Šapuh Bagratuni*, Erévan 1971, p. 81-83. Cité Darbinyan-Melik'yan, *Shapuh*.

[9] Esbroeck, "Sahak III", p. 354-436.

[10] M. van Esbroeck, "La politique arménienne de Byzance de Justinien II à Léon III", à paraître fin 1998 dans *Studi sull'Oriente Cristiano*, présenté au Congrès des Byzantinistes à Copenhague en 1996, et traduit en arménien par A. Bozoyan dans *Etchmiadzin* 6-7 (1997) 170-180. Cité Esbroeck, "Justinien II".

(§ 19), plutôt que sur la destruction de quelqu'icône. La croix seule, réduite à un Tau (§ 7) ne peut valoir sans l'adoration de l'image du Christ qui doit figurer sur elle (§ 5). Au contraire, les trois lettres pastorales attestent moins le début d'une controverse que le souci du patriarche de vérifier la transmission de la doctrine correcte sur les icônes désormais exposées à la destruction, et ceci à travers la hiérarchie légitime du patriarcat. Rien n'y désigne plus particulièrement la Croix seule comme point de départ de la question des icônes. La destruction de la fameuse image de Chalkè a longtemps servi de point de repère pour le début de la destruction des icônes, mais M. F. Auzépy en a largement décrit la fragilité historique[11]. De toute manière et quelle que soit la date de cet épisode, il illustre un nouveau pas dans la direction de l'iconoclasme qui devait aboutir à la destitution du patriarche en 730. En dépit de son caractère de condamnation explicite, le texte ci-dessous n'est pas encore engagé dans cette voie radicale.

Nous avons divisé le texte en 19 paragraphes, afin d'en faciliter l'analyse:

I. *Introduction*.
 1. L'urgence du devoir de parler comme archevêque de Constantinople.

II. *Partie dogmatique sur la Croix seule:* 2-10.
 2. La Croix n'a de valeur que par Celui qui l'a sanctifiée.
 3. Si Dieu est incirconscriptible, le Christ en son humanité est représentable.
 4. Les images sont utiles à l'instruction des illettrés.
 5. Comme le Fils est dans le Père et vice-versa, la croix est dans l'image.
 6. Seule l'image donne son sens à la croix.
 7. La croix seule n'est que la lettre Tau.
 8. Toutes les images sacrées sont faites de main d'homme, même l'Eucharistie.
 9. Le symbole d'un roi païen suffit à faire poursuivre son profanateur.
 10. La profanation de l'image équivaut à celle des Juifs qui ont crucifié Jésus.

III. *Exhortation fortement teintée d'eschatologie*: 11-15.
 11. Malédiction de ceux qui se comportent comme ces Juifs.
 12. Au-delà des adversaires, malédiction de Satan qui les égare.

---

[11] M. F. Auzépy, "La destruction de l'icône du Christ de la Chalkè de Léon III: Propagande ou réalité?", Byz 60 (1990) 445-492.

13. Appel à la conversion à l'exemple des saints Basile et Marie l'Égyptienne.
14. Au second avènement, où sera ce signe seul qu'on donne à adorer?
15. Apparaîtra alors le premier-né de la divinité dont les prémisses sont les images.

IV. *Application à la pratique quotidienne*: 16-19.

16. Excommunication du rétif à ne pas fréquenter.
17. Le serment extorqué pour une cause fausse n'oblige pas.
18. Appel à la douceur dans la correction fraternelle.
19. Une foi imparfaite sur un point invalide le tout.

Un pareil plan implique bien des choses. La solution simpliste serait évidemment de considérer ce document comme le dernier acte de Germain, à la suite duquel il fut déposé par Léon III. Les §§ 16 à 19 contiennent une excommunication formelle aussi claire que possible. Celle-ci implique un serment demandé par des autorités non précisées, et Germain avertit que pareil serment n'oblige pas. Même l'adoration en station debout atteint son but (§ 19). On voit par là qu'il s'agit ici moins de la destruction des icônes que de l'interdiction de les adorer. Le § 18 invite à persuader les adversaires par la multiplication des images dans les églises et les instruments du culte, et ceci dans toute la gamme des représentations ecclésiales, non seulement pour l'Ancien et le Nouveau Testament, mais aussi pour toute l'hagiographie des six premiers siècles de chrétienté. L'existence de cette encyclique de Germain est de nature a infirmer une des critiques majeures que J. Gouillard adressait à l'authenticité des deux lettres du Pape Grégoire II à Germain: "La mention d'un édit universel contre les images ne s'accorde pas avec le fait que Germain est toujours en place"[12]. L'importance des serments demandés aux croyants implique en effet quelque décret au moment où Germain est toujours en place. Même si on concède volontiers la réécriture des deux documents de Grégoire II, leur commune dépendance à l'égard d'un modèle perdu plaide pour une date plus ancienne, où le décret de Léon et la réponse de Germain portent non pas directement sur la destruction des icônes, mais sur l'adoration qu'on leur porte.

Un argument parallèle avait été évoqué par V. Grumel à propos de l'homélie de Germain pour la fête annuelle de la victoire du 15 août

[12] Cf. J. Gouillard, "Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grégoire II?", *Travaux et Mémoires* 3 (1968) 305.

718: "En tout cela l'empereur victorieux n'est pas nommé ni même indirectement évoqué. Est-ce à dessein?"[13]. Le § 17 de cette homélie d'où ressort le caractère annuel de la célébration pourrait tout aussi bien ne qualifier que la fête et la veillée nocturne de la Koimèsis de la Theotokos: "Οὕτω μὲν οὖν καὶ τηνικάδε μεγάλην ἡμῖν καὶ παράδοξαν ἡ πανύμνητος Θεότοκος σωτήριαν κεχάρισται ἧς ὑπόμνημα τὴν παροῦσαν αὐτῆς ἐτησίως ἱεραν πανήγυριν καὶ πρὸς Θεὸν ὑμνῳδίαν πάννυχον ἄγωμεν"[14]. La fête annuelle de la victoire de 718 aurait été fondée en 719, estime L. Lamza[15]. V. Grumel estimait que l'absence de toute mention de l'empereur devait reporter l'homélie au dixième anniversaire de la victoire en 728, quand l'iconoclasme s'est déjà manifesté, mais I. Rochow remarque que cette assertion n'est aucunément fondée sur une donnée objective[16]. Si le texte ci-dessous représente une première encyclique avant le document perdu de 730, le silence de Germain touchant Léon III est facilement compréhensible déjà en 719, au moment où Anastase II tente de reprendre le pouvoir. D'ailleurs, le panégyrique de Germain sur la Koimèsis n'a sans doute comporté qu'une fois l'anniversaire de la victoire du 15 août 718. Le récit du siège de 717/718 est en effet liturgiquement associé à la fête de l'Acathiste beaucoup plus ancienne, le samedi avant l'Annonciation[17].

L'ancienneté des arguments présentés dans l'encyclique de Germain est telle que pratiquement toutes ses références se retrouvent dans des textes beaucoup plus anciens remontant jusqu'au début du VIIe siècle[18]. Au § 5 on trouve une argumentation scripturaire sur la présence du Fils dans le Père, qui exclut la représentation du crucifié, car le sacrifice a lieu réellement dans l'au-delà. Contre la représentation de l'agneau de Dieu seul le canon 82 du concile du Quinisexte a

---

[13] V. Grumel, "Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople", REByz 16 (1958) 187.

[14] Ibid., p. 195.

[15] L. Lamza, *Patriarch Germanos I von Konstantinopel (715-730)*. Versuch einer entgültiger chronologischen Fixierung des Leben und Wirken des Patriarch, Würzbourg 1975. Cité Lamza, *Germanos*.

[16] Rochow, *Theophanes*, p.122.

[17] M. van Esbroeck, "Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête des sièges de Constantinople", dans E. Carr et al., *Εὐλόγημα. Studies in honor of Robert Taft*, Rome 1993, p. 526. Cité: Esbroeck, "Studite".

[18] En particulier le Traîté de Verthanes Khertogh vers 620 en Arménie, dont la traduction française par S. Der Nersessian est également commodément reproduite par H. G. Thümmel, *Bilderlehre*, pp. 368-373.

déjà pris position en 691[19]. Le thème le plus fréquent est celui du bâton de Joseph vénéré par Jacob[20]. On le trouve en particulier dans la littérature de controverse avec les Juifs, et on sait que en 721/722 Léon III renouvela un décret de conversion forcée des Juifs et des Montanistes. Qui plus est, les §§ 10-11 assimilent le refus des images à l'attitude des Juifs qui ont crucifié Jésus. Pour Germain, l'incarnation entière est impliquée dans le rejet des images corporelles. Refuser l'image corporelle du Christ sur la Croix équivaut à renouveller le crucifiement du Christ, avec les conséquences eschatologiques les plus extrêmes, à savoir qu'il eût mieux fallu pour les négateurs de n'être pas né.

Or tout ce contexte touchant la Croix n'intervient dans aucune des trois lettres de Germain aux évêques d'Asie Mineure, à une époque que Théophane place vers 725/726[21]. Celles-ci reflètent exactement la dernière des hérésies décrites par Germain dans un *Traité des Hérésies* à l'intention du diacre Anthime. Les troubles qui s'ensuivent y sont mieux décrits, car la crise est visiblement plus avancée au moment où Germain insère sa notice au terme d'une récapitulation de toutes les déviations de doctrine dans l'histoire de l'Église. Les chapitres 40-42 lui sont consacrés. La crise se développe à Nakoleia de Phrygie, sans qu'ici Germain mentionne même le nom de l'évêque Constantin. On y observe cependant une réserve remarquable touchant l'implication de Léon III, assurément toujours vivant lors de la rédaction de l'ouvrage: "Aussi, de la part de l'administration impériale et de tous les principaux fondés de pouvoir, on suscita des vexations démentes à l'égard de ceux qui choisirent de se comporter dignement"[22]. Germain ménage Léon III en évitant de le nommer, bien que la phrase implique manifestement une mesure civile hiérarchique venant d'en-haut. Il suffit de juxtaposer à ce passage le chapitre 38 du même Traité. Là Germain mentionne sans sourciller l'empereur Phi-

---

[19] H. G. Thümmel, *Bilderlehre*, p. 374, reproduit comme document 79, et E. Balicka-Witakowska, *La Crucifixion sans crucifié dans l'art éthiopien*, Wiesbaden-Warszawa 1997, planches I-VI et X-XII.

[20] Cf. H. G. Thümmel, *Bilderlehre*, document 67 (*Vie de Gregentios*), ligne 15; 70 (Léonce de Neapolis, *Contra Judaeos*), 160-162; 71 (*Doctrina Patrum*), 8; 72 (Anastase le Sinaïte, *Contra Judaeos*), 36-38; 75, (Τρόπαια κατὰ Ἰουδαήων ἐν Δαμασκῷ πεπραγμένα) 56 et 82 (Germain lui-même), 165.

[21] I. Rochow, *Theophanes*, p.121, et H. G. Thümmel, *Bilderlehre*, pp. 374-387.

[22] Germain, *De heresibus et synodis*, PG 92, col. 80 B. Διὸ καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς βασιλεῆας καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ κρατούντων τά πράγματα ἐκμανὴς ἀγανάκτησις τοῖς εὐλαβῶς διάγειν προαιρουμένοις ἐπινενόηται.

lippikos Vardan comme premier fauteur de troubles dans la ville de Coloneia, afin de rejeter le sixième concile[23]. Le successeur de Philippikos est Anastase II Artemius, qui reprend véritablement la politique hénotique de son lointain prédécesseur Anastase I, et sous lequel le patriarche Jean VI renoue avec le Pape Constantin et avec le sixième concile en envoyant une lettre d'excuse au Pape[24]. La politique ici rétablie est exactement celle de Justinien II, qui avait tenté sur la base du Quinisexte en 691 une union des Églises en quelque sorte canonique, laquelle eut cependant à accepter des accomodements locaux, en Arménie à Théodosiopolis en 693 et à Rome par son invitation du Pape Constantin en 710[25]. Lors de l'usurpation de l'empire par le thème de l'Opsikion qui se donna Théodose III pour empereur en 715, le futur Léon III se trouve en Asie mineure du côté d'Anastase II et de la politique de Justinien II. Germain, devenu évêque de Cyzique par la grâce de Philippikos, ne se fait aucun scrupule de le mentionner comme fauteur de troubles. Il ne fait guère de doute qu'avec Léon III Germain s'exprime avec prudence, puisque le pouvoir se trouve virtuellement dans sa propre orthodoxie.

Mais qu'en est-il au siège de 717/718? St. Gero a déjà montré que même du côté grec, une image positive de Léon III a probablement eu cours[26]. Nous ne résistons pas à la tentation de donner ici le texte du peudo-Shapouh Bagratouni, une compilation tardive il est vrai, mais plus complète et qui se laisse recouper par les textes de Ghevond et Étienne Asoghik dont St. Gero a analysé la portée. Voici la description du siège de 717/718 dans un extrait un peu long, il est vrai, mais susceptible de laisser percevoir le genre littéraire du pseudo-Shapouh. Le texte décrit l'arrivée de Maslama à Constantinople avec des noms quelques peu modifiés: Ahmet et Malim sont envoyés par le Sultan Amr, "empereur de Baghdad", après qu'Ahmet a juré que s'il ne ramène pas l'empereur des Roméens dans des chaînes de fer, on le voue à l'ignominie pour toujours.

---

23 PG 98, col. 76 A-B.

24 Lamza, *Germanos*, p. 86 et Jean VI, *Lettre*, PG 96, coll. 1416-1434.

25 H. Ohme, "Die sogenannten «antirömischen Kanones» des Concilium Quinisextum", in G. Nedungatt, (*op. cit.*, note 7 ci-dessus), p. 307-321 et Esbroeck, "Sahak III", p. 439-445 et Id., "Die sogenannten Komziliengeschichte des Johannes von Odzun (717-728)", *Annuarium Historiae Conciliorum* 26 (1994) 31-43.

26 St. Gero, *Iconoclasm*, pp. 36-43 et 176-189.

EXTRAIT DE L'HISTOIRE DU PSEUDO-SHAPOUH BAGRATOUNI[27]

Il s'en alla dans le pays Roméen, prit toute la région et atteignit la côte du Pont. Il livra toute la terre au feu et descendit placer son camp en face de Constantinople, dans la ville qu'on appelle Chrysopolis. Et il envoya la lettre suivante: "Ô Léon, empereur des Roméens! Ne sais-tu pas que j'ai détruit tout ton pays et que tu n'as pu opposer aucune résistance? Maintenant écoute-moi! En dix jours j'équiperai des vaisseaux et je t'attaquerai! Je détruirai la ville, ta résidence et ton église qu'on appelle sainte Sophie, j'en ferai un bain pour mes troupes, et ce que tu appelles le bois de la croix pour l'adorer sans vergogne, je le casserai sur ta tête, et je t'emporterai dans des chaînes de fer devant mon calife Amr. Toi, ne te trompe pas, je ne veux pas de butin ni rien d'autre que ce que j'ai promis de faire!" Quand on présenta cette missive à l'empereur Léon, il appela le patriarche de la ville dont le nom état Jean, un homme juste et craignant Dieu, et tous ses grands et fit lire la missive en leur présence. Et il leur dit: "Quelle réponse dois-je faire?" Alors le patriarche Jean prit la parole et dit: "Écoute, ô empereur, ce que je te dis. Ces paroles écrites dans la lettre ressemblent à la missive de Rapsak le serviteur de Sennacherim roi des Assyriens, qu'il envoya pour dénigrer le Dieu vivant! Et Ezechias le roi de Jérusalem prit la lettre en main et entra dans le temple de Dieu qu'avait construit le roi Salomon et déroula la missive en face de Dieu en parlant ainsi: "Incline, Seigneur, ton oreille et écoute-moi! Ouvre, Seigneur, ton oeil et regarde la missive de Rapsak et écoute les mots de Sennacherim qu'il t'adresse, ô Dieu vivant!" Dieu écouta la prière d'Ezéchias le roi de Jerusalem, et cette nuit un ange de Dieu descendit et détruisit les hommes du camp de Sennacherim roi de Babylone au nombre de 185.000 combattants. Et frappé de honte, le fanfaron de Sennacherim retourna à Damas. Alors il menaça Ezéchias et dit: "Lors de mon prochain passage, tu feras ma connaissance, car je te mettrai la corde au cou et t'amènerai à Babylone!" Mais Ezéchias, homme juste, envoya un messager à Sennacherim: "Hier tu m'as défié et tu as méprisé le Dieu vivant! Il t'a donné en échange que sans épée et sans arc tes troupes ont été prises et tes serviteurs sans nombre. Maintenant tais-toi et ne me défie pas: Dieu est capable de me sauver de tes mains!" Et Sennacherim se rendit à Damas, et tandis qu'il adorait les idoles des Assyriens, ses deux fils le tuèrent avec l'épée, Amalek et Sanasar, et eux-mêmes s'enfuirent chez leur frère aîné appelé Azugan[28]. Ainsi en fut-il, mon Seigneur l'empereur, et telle sera la réponse à la lettre d'Achmet: "Si tu me provoques à la guerre, je serai obligé d'avancer et de combattre, comme il convient à un empereur universel. Mais tu as méprisé le Dieu vivant et le signe de sa sainte Croix ainsi que le temple de son nom. Sois prudent, toi qui va orgueilleusement à l'encontre de notre Dieu: pourras-tu seulement résister contre ses troupes invaincues? Cela suffit déjà que tu aies dévasté par le feu le pays

---

[27] Darbinyan-Melik'yan, *Shapuh*, pp. 77-87 (seules les pages paires portent le texte arménien).

[28] L'épisode est emprunté au IV[e] livre des Rois, chapitre 18-19.

Roméen. Retourne et va ton chemin! Ne tente pas le Seigneur notre Dieu!"

Il lut la lettre de Léon l'empereur des Roméens et répliqua par la réponse suivante: "J'ai compris que tu es sans force et n'es pas capable de te battre contre mon armée, car ils sont innombrables comme le sable sur le rivage de la mer océane. Voici que je viens et que je verrai si ton Dieu que tu adores me vaincra!"

Alors l'empereur des Roméens Léon quittant son trône tomba devant la sainte Croix et dit: "Je te prie, ô force divine du bois de la Croix, comme Moïse a noyé dans la profondeur de la mer l'orgueilleux Pharaon, toi aussi, ô bois saint, sois plus fort que le bâton de Moïse, car il est ton prototype. Toi tu a été coloré du sang innocent de l'Agneau de Dieu, armure de lumière te couvrant! Par ce sang saint, tu a été coloré et tu nous donnes l'arme de la victoire contre nos oppresseurs! Et voilà que nous sommes contraints de recourir à ton aide! Écoute-nous, notre Seigneur Dieu du ciel en ta sainteté, et envoie ton aide invisible, grâce à ton signe saint, et frappe victorieusement celui qui se rebelle contre ton Fils, qui blasphème insolemment contre la gloire de ta Croix et le temple de la gloire de ton nom, dans lequel est offert ton oint le Christ notre Dieu. Et maintenant nous sommes contraints de recourir à ton aide, sinon les païens pourront se targuer de dire «Où est leur Dieu?» Mais tu es un Dieu jaloux, allume ta colère comme le feu!"

Et il appela le patriarche Jean et dit: "Appelle la communauté toute entière de l'Église à la Sainte-Sophie et veillez cette nuit, car demain les ennemis vont venir assaillir la ville, car il préparent leur vaisseaux!" Et le patriarche se rendit à Sainte-Sophie, il alluma des torches et des cierges et toute la communauté de l'Église veilla tout au long de la nuit jusqu'à l'aurore. On fit retentir les trompes de cornes dans le camp des impies et il se mirent en route vers la ville. Or l'empereur Léon portant la Croix sainte sur son épaule allait sur la rive de la mer et le patriarche Jean à sa suite et tous les évêques et les prêtres et les diacres et toute la communauté de l'église et la foule de la ville, vieillards et enfants, jeunes gens et jeunes filles portant tous la Croix en leur main criaient à l'unisson en disant: "Écoute-nous, Seigneur, écoute-nous et prends pitié!"

Cependant les navires des étrangers arrivaient et quand il se furent approchés de la rive de la mer à la distance d'un tir d'arc, l'empereur prit la Croix qu'il tenait à portée de la main et frappa trois fois les eaux, la souleva et la dressa contre les vaisseaux. Et aussitôt il se leva un vent violent à partir de la force de la sainte Croix, et il abattit avec cette violence sainte les navires dans les eaux. Et la mer se souleva et les vagues montèrent jusqu'au ciel, et les navires des étrangers s'entrechoquèrent et se fracassèrent contre les murs de la ville. Et il n'en resta pas un seul qui ne fût détruit. Alors les habitants de la ville sortirent et prirent les dépouilles des étrangers, leurs armes et leurs vêtements, et ils les passèrent eux-mêmes au fil de l'épée.

Cependant Ahmet et Malim et cinquante environ échappèrent au naufrage et furent jetés dans un île inhabitée. Les marins vinrent et informèrent l'empereur qu'il restait des étrangers sur l'île de Chortasan. L'empe-

reur les retint et leur dit: "Gardez 20 jours le silence et ensuite allez les chercher!" Et quand les navires y accostèrent, il trouvèrent là près de 30 personnes car ils avaient abattu et dévoré 20 de leurs esclaves mâles et avaient survécu grâce à cela. Et ils apportèrent dans la ville Ahmet et Malim. L'empereur leur dit: "Ô Ahmet, as-tu vu la force de la Croix du Christ et de ma sainte église que tu as blasphémée?" Et Ahmet dit: "J'ai reconnu la force de ton Dieu, qui est telle qu'aucun homme ne peut s'attaquer à ta Croix. Maintenant, si tu le veux, envoie-moi avec Malim, et nous raconterons partout où nous allons le siège avorté et la force de la Croix du Christ!"

Et l'empereur les prit et les entraîna dans la grande église de Sainte-Sophie, et là il leur montra la vénérable Croix du Christ. Et s'inclinant. Malim et Mahmet (sic) l'adorèrent. Et l'empereur Léon leur donna de l'argent, des vêtements et des montures et il écrivit une lettre à Amr le roi des Perses à Baghdad et les lui envoya.

Ainsi se termine cette petite épopée. Elle est insérée anachroniquement par le pseudo-Bagratouni avant l'histoire du patriarche arménien Sahak Dzoroporetsi décédé vers 703! A ce récit fait pendant en grec *l'Histoire utile à l'âme* transmise parmi les oeuvres de Georges Pisidès, et sa reprise par Théodore Studite dont il ne reste que la version géorgienne[29]. Dans les trois récits, "le peuple" est évoqué pour la procession la Croix, avec un rôle particulier pour la Sainte-Sophie. Mais ces récits beaucoup plus anciens sont moins schématiquement réduits à une seule journée, le siège ayant duré effectivement un an, du 15 août 717 au 15 août 718. En outre, ils ajoutent toujours aussi le rôle de l'icône de la Theotokos, complètement absente en arménien. On a vu plus haut que l'homélie de Germain ne mentionne ni la Croix ni l'empereur, mais uniquement l'icône de la Vierge. Enfin on ne saurait demeurer indifférent au fait que le patriarche de Constantinople est chez le pseudo-Shapouh Jean VI (712-715) et non Germain, ce qui est à nouveau un anachronisme. De Jean VI, il nous reste la lettre d'union qu'il adressa au pape Grégoire II après la chute de Philippikos Vardan. Dans cette lettre, il épouse la politique d'Anastase II Artemios, qui est celle de Justinien II, et à laquelle le futur Léon III, retourné en Grèce grâce aux Arméniens de Poti, donne tout son appui[30]. Ensemble ils renversèrent Vardan-Philippikos. Parmi ces Arméniens se trouvait Smbat Bagratouni, qui au moment de devenir Curopalate recevait de Sahak Dzoroporetsi en 693 le testament suivant:

---

[29] PG 92, coll. 1348-1372 et Esbroeck, "Studite", p. 531-536.

[30] Esbroeck, "Justinien II", passim.

> Reste toujours inflexible dans la vérité et ne te corromps pas avec leur iconolâtre (il s'agit des dyphysites) ou tout autre chose car Dieu nous a donné comme image la croix de Dieu à adorer, afin que nous adorions Dieu par sa sainte Croix comme tous les chrétiens et les saints Pères depuis les apôtres jusqu'à nos jours. En effet, toute autre image, Dieu lui-même l'a interdite en disant: Quelle ressemblance vois-tu en moi? (Is 40,18)[31].

Enfin la justification de la Croix seule est la pointe fine du long et admirable traité théologique dans lequel Sahak Drotoporetsi montre que là seulement, dans la kénôse du Verbe incarné, se justifie l'adoration, sans aucun compromis avec les valeurs terrestres[32].

L'ensemble de ces données permet de comprendre pourquoi l'encyclique de Germain ici éditée porte toute son argumentation sur la Croix seule. Ceci n'est pas encore directement la destruction des icônes comme cela semble le devenir dans la suite, pour aboutir à la destitution de Germain en 730. L'absence du nom de Léon dans les sources orthodoxes sur le siège de Constantinople ne provient pas nécessairement d'une *damnatio memoriae* basée sur les années 730. Elle est probablement plus ancienne au vu de l'opposition radicale entre d'une part, Germain avec l'icône de la Vierge et son association au 15 août, et de l'autre, Léon avec la Croix et l'exclusion de Germain par un anachronisme avec sa portée contre l'adoration des icônes. Ceci est un élément qui remonte de suite après la victoire sur les Arabes. Cette victoire a dès l'origine une interprétation différente selon qu'elle est vue par Germain ou par l'empereur. Mais Germain, nous l'avons vu, est prudent, et il n'attaque par personnellement l'empereur même dans sa synthèse sur les hérésies, à un moment qui ne doit pas être très éloigné de sa destitution.

De toute manière, la prise en considération des documents qui précèdent donne à Léon III les meilleures raisons de procéder à la fin de son règne directement contre les icônes. Il ne s'agit pas du tout d'une lubie d'un potentat tout-puissant, mais d'un effort de refaire l'unité de la théologie de l'est arménien et de Byzance, afin de consolider l'Empire. Peut-être même dans l'esprit du récit épique arménien, l'Islâm lui-même pourrait y adhérer.

---

[31] Esbroeck, "Sahak III", p. 438.

[32] Ibid., pp. 354-356, avec le climax au § 83.

LES MANUSCRITS

La liste des témoins de notre homélie a été donnée par Thamar Begradze dans son répertoire des traductions faites par Ephrem Mtsiré[33]. Elle signale sept manuscrits, dont quatre à Kutaissi. Nous avons vu les mss de l'Institut des Manuscrits de Tbilissi A 162, du XIe siècle (A), Q-39 du XVIIIe siècle (C) et Q 652 de la même époque (B). Nous avons obtenu des microfilms de trois des manuscrits de Kutaissi. Les mss de Kutaissi portent les numéros 8 (XVIe siècle), fol. 111-117, pièce 17 (G); 35 (XVIIIe siècle), fol. 195-199, pièce 32 (H); 64 (1788), fol. 404-408, pièce 26 (F) et 89 (1771) fol. 304-309, pièce 44[34].

Le ms. A 162 de Tbilissi, du XIe siècle, a été décrit en 1976. La pièce est située comme 29ème des folios 136^v^ à 140^r^. Il porte en marge "Ephrem l'a traduit"[35]. Le ms. Q-39, métaphrase des années 1560-1578, a été décrit en 1957[36]. La pièce est la 56ème, et va des fol. 457^r^ à 462^v^. Le ms. Q-652 n'est pas moins récent et a été décrit l'année suivante[37]. La pièce est la 32e du recueil et va du fol. 125^v^ au 128^r^. Le ms. de Kutaissi H a gardé à la fin le nom du scribe, car il est de la même écriture: ო(უფალ)ო შ(ეიწყალ)ე ჩიფოანისქალი მონაზონი მართა: *Seigneur aie pitié de la moniale Marthe Tchipoanisdze!*

Tous ces manuscrits ont gardé l'insertion liturgique au premier dimanche de Carême. On peut croire qu'il reste là quelque chose de l'initiative de Germain, quelques mois après le siège de Constantinople en août 717, le dimanche 13 février 718. Le thème de l'homélie rejoint en effet les conceptions de Léon III sur la Croix seule lors de la victoire contre les assiégeants.

Les manuscrits se divisent clairement en deux groupes . Seuls A et G ont gardé le texte complet. Les autres témoins, BCFH, que nous désignons ensemble sous le sigle X, possèdent en commun une lacune du § 11, 7 au § 14, 1, qui semble remonter grosso modo à un ou deux feuillets manquants dans quelque archétype disparu, car rien ne justifie le rattachement direct du dernier mot de 11 au premier de 14:

---

[33] Th. Bregadze, "ეფრემ მცირეს მიერ ნათარგმნი ძეგლები", *Mravalthavi* 1 (1974) 429-461.

[34] E. Nikoladze, ხელნაწერთა აღწერილობა, t. 1, Tbilissi 1953, respectivement p. 51, 144, 196 et 233.

[35] E. Metreveli, ქართული ხელნაწერთა მუზეუმის (A) კოლექცია, t. I,2, Tbilissi 1976, pp. 232-237.

[36] I. Abuladze, მუზეუმის ხელნაწერთა ახალი (Q) კოლექცია, t. 1, Tbilissi 1957, pp. 46-53, spécialement p. 51.

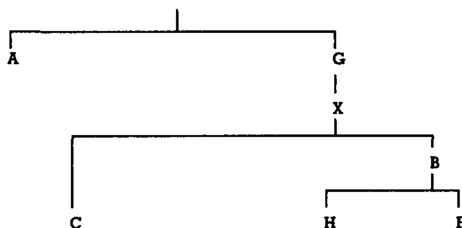
[37] Id., t. 2, Tbilissi 1958, pp. 100-108, pièce 32 p. 104.

...ყრმისგონებანი / კაპანთა ყვანებითა. "C'est ce que disent également tout le temps par leur comportement en tout lieu *les pensées puériles / en empruntant des impasses*. Le vrai contexte est "les hérétiques aux pensées puériles". La deuxième caractéristique de X est de terminer par une clausule propre au § 18,7, laissant tomber la fin du § 18 et le § 19 en entier.

Par ailleurs A possède des sauts du même au même par rapport à G: ainsi surtout au § 2,11 et 2,13, ou des omissions 7,2 et 18,9. Néanmoins, le nombre de variantes entre A et G n'est pas très élevé. Il possèdent encore le sens grammatical des semi-voyelles, dont la valeur fonctionnelle disparaît tout-à-fait dans la suite pour devenir surtout dans C l'indication arbitraire de sons à moitié exprimés, sinon une ornementation destinée à donner au texte un cachet archaïque.

Le saut du même au même § 15, 11 définit une parenté BFH, et un peu plus haut § 15,6, une omission de trois mots est propre à F seulement, qui vient donc en queue de stemma. Le § 17,14 indique une dépendance de FH par rapport à G, la combinaison FH étant par ailleurs très fréquente. L'omission au § 10,6 est propre à B, mais comme il s'agit d'une citation, elle n'indique pas néssairement une queue de stemma.

On aurait grosso modo le schéma suivant:



Nous n'avons pas jugé opportun de noter toutes les variantes orthographiques. Un grand nombre a été mis dans l'apparat. Nous attirons ici l'attention sur quelques unes d'entre elles: F écrit partout avec ვი pour la semi-voyelle correspondante. Nous n'avons pas noté l'insertion ou non d'une consonne intervocalique de type მოედ/მოვედ (5,1) ou ვითხოოთ/ვითხოვოთ etc. A la ligne 4 du § 5, H écrit შეემთხვევის; avant 6,10, il écrit დავდჳათ; à la fin du § 9, il écrit დასჯად; toutes ces variantes orthographiques ne nous ont pas paru utiles en apparat.

Pour le ms C, nous avons noté quelques positions invraisemblables de la semi-voyelle y: § 2,24, § 4,12, mais il y en a d'autres, comme l'adjonction au vocatif განცოფებჳლნო-y dans 1, ligne 6.

PREMIER DIMANCHE DU SAINT CARÊME
DE NOTRE SAINT ET BIENHEUREUX PÈRE
GERMAIN ARCHEVÊQUE DE CONSTANTINOPLE

Discours sur la Croix et les icônes, celle qui ont été faites de main d'homme et celles qui ne l'ont pas été, à l'adresse des hérétiques qui adorent seulement la Croix et pas les icônes.

1. Chez ceux qui se sont laissé égarer par manque de réflexion ou d'information, d'abord des discours mal informés, délétères et venimeux et des mesures législatives innovatrices, ensuite des questions simplistes et vraiment aveugles et des réponses aggressives au sujet de l'adoration des images ne cherchent pas peu à troubler les gens éduqués de l'Église universelle. Aussi c'est bien pour nous le moment d'interroger à l'adresse de leur discours la parole divine, et de leur adresser maintenant nous aussi un discours. Dites-nous, ô insensés et impies, à partir de quelle nécessité vous blasphémez contre l'image incorruptible de l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ, et donnez sans réticence l'ordre d'adorer sa vénérable croix vivifiante? Car comme je le suppose, même si la croix est équipée de la puissance divine et revêtue de la victoire contre le démon et contre toutes ses forces qui nous harcèlent, et qu'elle est célèbre parmi toutes les célébrités, elle est néanmoins composée de bois inanimé, je veux dire de cyprès, de cèdre et de pin[1], et non seulement cela, mais elle a été faite de la main des prévaricateurs comme moyen d'exécution pour une mort de trois jours, pour la mort du Seigneur Jésus!

2. Mais vous dites quelque part sans admettre aucun doute que le culte de la Croix et son adoration nous ont été enseignés à cause de celui qui a été cloué sur elle, le Christ notre Dieu *qui a été fait pour nous malédiction* (Ga 3,13) afin que, une fois délivrés de l'antique malédiction, nous obtenions la qualité de fils. Après cela, j'appelle la croix selon l'esprit de la prophétie, un instrument de malédiction car il est écrit: *Maudit soit quiconque est suspendu au bois*! (Dt 22,26). Maintenant donc, si tous ceux qui sont suspendus au bois sont maudits, il est clair que l'est aussi ce à quoi ils sont suspendus, c'est-à-

---

[1] C'est ici sans doute la plus ancienne attestation de la Pénitence de Loth, conservée par J. Gretser, *Opera omnia*, t. 2, Ratisbonne 1734, p. 429b, pour notre épisode pp. 434-435. Recensé sous le n° 412 dans F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957): BHG 412. Mais on observera également au début du VII[e] siècle la source uniquement scripturaire invoquée par la Didascalie de Jacob: Καὶ Ἠσαίας λέγει πόθεν ἦν τὰ ξύλα τοῦ σταυροῦ· Ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ ἅμα δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου (Is 60,13), dans H. G. Thümmel, p. 338, ligne 31.

პირველსა კჳრიაკესა წმიდათა მარხვათასა. G 111va

წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გერმანოს კოსტანტინეპოლელ[1] მთავარეპისკოპოსისაჲ[2].

A 136va
H 195ra
F 404v

სიტყუაჲ ჯუარისათჳს და წმიდათა ხატთა თჳს[3] ჴელითქმნულთა და ჴელითუქმნელთა თჳს მწვალებელთა მათ მიმართ რომელნი ჯუარსა ხოლო[3] თაყუანისცემენ და ხატთა არა.

B 125va
C 457ra

მამაო გუაკურთხენ ![4]

1. ვინაჲთგან ჳკუე უგუნურებით და უმეცრებით განწვალებულთანი იგი უსწავლელობითნი და მეხდატეხილობითნი სიტყუანი და ბოროტნი იგი და გესლიანნი შჯულისდებანი მერმეცა მდაბიურნი[5] კითხვანი[6] და ყოვლად ბრმანი[7] იგი[8] წინააღმდგომითნი სიტყჳსგებანი[9] სამსახურებელთა ხატთათჳს / არა მცირედ A 136vb
აღშფოთების მნებებელ არიან[10] აღზრდილთა ამათ კათოლიკე ეკლესიისათა[12], მოვედ ჳკუე მოვედ რაჲთა სიტყუაჲ / აღებასა[11] პირისასა[12] საღმრთოჲსა სიტყჳსაგან G 111vb
ვითხოვოთ და აწვე ჩუენცა მათდა მიმართ სიტყუაჲ ვყოთ. მითხართ[13] ჩუენ, ჵ განცოფებულნო და არა წმიდანო, რომლისა ჯერისათჳს ბოროტებით ჰგმობთ განკაცებისასა მას უხრწნელსა ხატსა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა, და პატიოსნისა მის ჯუარისა მისისა ცხოველსმყოფელისა შეუორგულებელად ამცნებთ თაყუანისცემად. რაჲმეთუ ვითარ ესე მე ვჰგონებ[14] ვითარმედ დაღაცათუ საღმრთოჲსა ძლიერებისა საჭურველ არს ძლევა შემოსილ ეშმაკისა მიმართ, და ყოველთა ძალთა მისთა წინააღმდგომთა ჩუენთა. და სიქადულ ყოველთა სიქადულთა[15] მიერ კერძო[16] ჯუარი, არამედ უსულოთა გან ძელთა შემზადებულ არს საროჲსაგან ვიტყჳ და ნაძჳსა და ფიჭჳსა. და არა ხოლო ესე არამედ ჴელითაცა უშჯულოთაჲთა[17] ორღანოდ[18] სიკუდილისა სამღდითისა მისთჳს სიკუდილისა მის თჳს[19] უფლისა ისუჲსისა.

[1] -ტანტიპოლელ G | [2] მთავარ- : არხი- F | [3] თჳს om. X | [3] მხოლოდ BC | [4] om. A | [5] მდაბიორნი A -ბითურნი HBC -ბიურნი F | [6] კითხავნი A | [7] ბრამნი F | [8] და add BC | [9] -ებისაჲნი BC | [10] რნ BC | [11] -ებაჲსა B | [12] -სიათა F | [13] add. მე FH | [14] ვგონებ F | [15] ყ.ს. om. C | [16] -ძოჲ FBC | [17] უსჯ- B | [18] -ნოჲ C | [19] მ.თ. : om. AX.

2. არამედ სთქუათ სადმე უეჭუელად ვითარმედ ჯუარისა თაყუანისცემაჲ[1] G 112ra
გჳსწავიეს და მსახურებაჲ[2], მის ზედა / დამჭუალულისათჳს[3] ქრისტეს ღმრთისა[4] ჩუენისა რომელი ჩუენთჳს წყევა[5] იქმნა რაჲთა ჩუენ ძუელისა მის წყევისაგან განთავისუფლებულთა[6] შვილებაჲ იგი მივიღოთ[7] ამისსა შემდგომად. ვიტყჳ მე ჯუარი სულისა მისებრ[8] საწინაჲსწარმეტყუელოჲსა[9] ორღანოჲ იყო წყევისაჲ[10] რაჲმეთუ წერილ არს « წყეულ იყავნ ყოველი დამოკიდებული ძელსა ». აწ ჳკუე ყოველი თუ დამოკიდებული ძელსა[11] წყეულ არს, ცხად არს ვითარმედ იგიცა რომელსა[12]

dire le bois de la croix, et non celui qui a été élevé sur elle à partir de la sainteté d'en-haut. Il a revêtu la sainteté afin que sur ce trophée vêtu de la victoire, le Christ confonde et révèle les forces adverses. Quand donc par le jugement de la vérité, la croix est adorée par nous et par vous avec respect et foi entière à cause du Christ qui a été élevé sur elle pour nous, pourquoi vous seulement vous ne l'acceptez pas en sa forme humaine clouée pour nos péchés, dans le dessin fidèle d'une image de la crucifixion et de l'ensevelissement, de la résurrection et de l'ascension selon le mot de l'ancêtre de Dieu[2] David *monté vers les hauteurs dans les clameurs*? (Ps 8,2). Car nous autres, nous voyons que la croix est devenue sainte du fait qu'il s'est laissé librement clouer sur elle et qu'elle s'est transformée en bénédiction, mais vous ne le voyez pas et adorez la croix rendue sainte par lui, mais l'image qui l'a rendue sainte vous ne l'acceptez pas. Mais que disent les gens de peu de foi qui ne reconnaissent pas la kénôse du Verbe véritable, et ne veulent pas davantage les idoles des païens? David dit pareillement: *Elles sont d'or et d'argent par la main des hommes. Elles ont une bouche et elles ne parlent pas, elles ont des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas* (Ps 134,15-16) et la suite.

3. Ô l'inintelligence! Ô l'incroyance! Ô le mauvais magistère! Par là voyez, vous tous qui êtes en mesure de voir, que *La lettre tue mais l'esprit vivifie*! (2 Cor 3,6) Car ce psaume est pour les idoles païennes et non pour les vivants chrétiens. Or les icônes des chrétiens ne sont pas considérées comme Dieu par ceux qui réfléchissent correctement, car quand nous traçons l'image que nous avons reçue de notre Seigneur Jésus-Christ avec des couleurs matérielles, nous dirigeons les pas de notre intelligence vers sa nature divine et immatérielle, car celui qui par essence s'avère Dieu incirconscriptible ne s'est pas estimé indigne de devenir pour l'homme un homme incirconcriptible[3], et c'est très justement que nous traçons les images qui rappellent sa conception et sa naissance, sa croissance et son baptême, ses prodiges et ses signes jalousés par les Juifs, sa transfiguration au Thabor, sa passion par la croix, sa sépulture de trois jours, sa résurrection triomphale et brillante de gloire, son entrée, portes fermées, dans Sion auprès de ses disciples, son ascension au ciel et son deuxième retour dans une gloire tout-à-fait redoutable. Dans cette image composée de couleurs, nous ne délimitons pas Dieu qui a créé les cieux et la terre, la mer et les abîmes, les visibles et les invisibles! Absit! Écarte cette incongruité car c'est là l'ouvrage des nations païennes et athées!

---

[2] Le mot correspond à l'adjectif θεοπάτωρ classique pour qualifier David.

[3] Le groupe des mss X écrit ici "circonscriptible", ce qui semble à première vue plus logique: néanmoins, le Christ en tant qu'homme peut être décrit dans ses qualités incirconscriptibles.

დამოკიდებულ არს ესე[13] არს ძელი ჯუარისაჲ, არა თუმცა ზესთა სიწმიდისაგან / მას ზედა ამაღლებულისა[14]. შეემოსა[15] მას სიწმიდე რაჲმეთუ ამას ძლევა[16] შემოსილსა სკიპტრასა[17] ზედა განაქიქნა და საჩუენებელ ყვნა ქრისტემან ძალნი წინააღმდგომნი. ამით უკუე ბჭობითა სამართალისაჲთა ჩუენ მიერცა და თქუენ მიერცა პატიოსნებით და ყოვლად სარწმუნოებით თაყუანისიცემებოდის რაჲ ჯუარი მის ზედა ამაღლებულისა ქრისტეს თჳს, რაჲსა თჳსღა თქუენ მარტონი მას ზედა ჩუენთა ცოდვათა თჳს[18] შემშჭუალულისა კაცის სახესა სატსა / ჯუარცუმისა და დაფლვისასა[19], აღდგომსა და ჴმისაებრ ღმრთისმამისა[20] დავითისსა ზეცად ღაღადებით[21]: ამაღებულისა მსგავსებად გამოსახულსა არა შეიწყნარებთ! რაჲმეთუ ჩუენ ვხედავთ ვითარმედ ჯუარი მისითა მას ზედა ნებსით[22] დამჭუალვითა წმიდა[23] იქმნა, და კურთხევად შეიცვალა[24], ხოლო თქუენ არა ხედავთ და მის მიერ განწმედილსა მას ჯუარსა თაყუანისცემთ, ხოლო ხატსა მას მისისა განმწმედელისისა არა შეიწყნარებთ. არამედ რასა[25] იტყვან მცირედ მორწმუნენი რომელთა ჭეშმარიტისა სიტყვსა მართლ განმკუეთელობაჲ არა უწყიან, უფროჲსღა არა ჰნებავს კერპნი წარმართთანიო. იგივე დავით იტყჳს : « ვეცხლისა და ოქროჲსანი ქმნულნი ჴელითა კაცთანი[26], პირ ათქს და არა იტყვან, თუალ ასხენ და არა ხედვენ, ყურასხენ და არა ესმის » და შემდგომი ამისი.

[1] მსახურებაჲ A | [2] თაყუანიხცემაჲ A | [3] დასჭ- BC -უაჲლვისა FB | [4] -საჲ FBC | [5] -ვაჲ FBC | [6] -უფლთა A | [7] მოვ- GX | [8] მისებრ : ebr C | [9] -წარყვნლოჲსა C | [10] -ვისა B | [11] აწ à ძელსა om. A | [12] add. ზედა H | [13] -ცა à ესე om. A; add. იგი GH | [14] add. ღმრთისაჲ GHBC; add. მას F | [15] -მოისა C | [16] ძლე C | [17] -აჲსა C | [18] თჳსთა C | [19] -ლვისა GHFB | [20] Gmrtisa mamisa G | [21] ზ.ღ.: ზეცით ღმრთეებით HBC | [22] ნეფ- C | [23] -დაჲ C | [24] -ლაჲ C | [25] ა.რ.: არაჲსა GF რაჲსა HC | [26] ჴ.ქ. : ჴელითანი ABC.

3. ჵ უგუნორებასა[1] ! ჵ არწმუნოებასა[1] ! ჵ ბოროტსა მოძღურებასა[1] ! მოვედით უკუე და იხილეთ ყოველთა ხედვად შემძლებელთა ვითარ « წიგნი მოაკუდინებს ხოლო სული აცხოვნებს ! » რაჲმეთუ ესე დავით საწარმართ/ოთა კერპთა თჳს G 112[va]
გალობა[2] და არა / საქრისტეანეთა[3] ხატთა თჳს. ხოლო ქრისტეანეთანი ესე ხატნი A 137[rb]
არა თუ ღმრთად შერაცხილ არიან კეთილად გონიერთა მიერ, რაჲმეთუ გამოვხატოთ[4] რაჲ ჩუენ[5] ჩუენგან[6] მიღებული[7] იგი ხატი უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი ფერებითა ნივთთაჲთა[8], საღმრთოჲსა[9] მის და უნივთოჲსა[9] ბუნებისა მისისა მიმართ მიუძღვთ კუალთა გონებისათა. რაჲმეთუ რომელი იგი ეგო ვითარ იყო ღმრთად გარეშეუწერელად[10], არა უღირს იჩინა კაცთა თჳს კაც გარეშე უწერელ[11] ქმნაჲ, ფრიადცა სამართლად გამოვხატავთ ხატთა მოსაჴსენებელად მისისა მიდგომილებისა და შობისა, აღზრდისა და ნათლისღებისა, სასწაულთა და ნიშთა ჰურიათა ხივერაგისა[12], თაბორს ფერისცვალებისა, ჯუარისა[13] მიერისა ვნებისა, სამ დღე დაფლვისა, სადღესასწაულოჲსა[14] მის და ბრწყინვალისა დიდებით აღდგომისა, მოწაფეთა მიმართ სიონს ბჭეთა ჴშულთა შესლვისა, ზეცად ამაღლებისა და კუალად მეორედ დიდებით მოსლვისა მისისა ყოვლად საზარელისა. არა თუ / ფერით[15] G 112[vb]
ნაქმნევსა[16] ამას ხატსა შინა შემოვსწერთ ღმერთსა[17] შემოქმედსა ცათა და ქუეყანისა, ზღუათა და[18] უფსკრულთა, ხილულთა და უხილავთასა, ნუ იყოფინ ! წარვედ ამის უწესოებისაგან რაჲმეთუ ელენთა და უღმრთოთა[19] ნათესავთა საქმე არს.

4. Si quelqu'un venait à nous donner un tel témoignage, qu'il soit confondu et qu'il ferme la bouche! Car c'est eux et non pas nous qui disons sans cesse cela. Grâce à cette image, nous autres, nous faisons l'expérience, comme je l'ai dèjà dit, de la vérité des paroles prophétiques dites à l'avance au sujet de Dieu, que dans sa miséricorde à notre égard il s'est incarné de l'Esprit saint et de la toujours vierge Marie, le fils unique du Dieu sans commencement et sans commencement avec le Père, et Dieu en deux natures et une personne, sans confusion, sans mutation, sans changement, distinct et inséparable[4] pour tous ceux qui le servent avec une intelligence divine. Car il est utile et nécessaire que nous dessinions dans les saintes églises de Dieu une représentation de ce qui a été dit d'abord par les saints prophètes et évangélistes, qui s'est accompli sans faille selon la lettre de leurs récits et qu'ils ont donné à croire. Car au lieu de tigres et de lions, de chevaux et de mulets, de taureaux et de vaches, d'oiseaux et d'animaux marins, il est plus approprié de faire l'ornementation des saintes églises de Dieu comme un livre qui commente de soi-même, rappelle et guide les pas en narrant sans erreur ni lacunes, surtout à l'égard des gens du pays qui n'ont pas appris à lire.

5. Cependant, afin de ne pas allonger le discours par des digressions variées sur l'inculture des illettrés, venons-en à nouveau à notre sujet, l'adoration des saintes et vénérables images, afin de parachever une démonstration plus complète que c'est de l'inculture que provient le cercle des hérétiques. Car s'ils n'adorent pas l'image de notre Seigneur Jésus-Christ, il ne pourront pas adorer sa croix sainte et vivifiante[5]. Nous vous le demandons, vous dites que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père[6] (cf. Jn 10,38): comment n'en serait-il pas de même de la croix dans l'image, et l'image n'est-elle pas la croix? Car la croix et l'image est une chose unique, et non pas deux choses différentes. C'est ce qu'a rendu clair Moïse, celui qui voit Dieu, quand il a battu visiblement Amalec par l'extension de ses bras sur la colline à l'image

---

[4] Reproduction des quatre adverbes de la formule chrtistologique de Chalcédoine.

[5] C'est l'argument central de l'homélie, qui suppose évidemment une croix nue adorée par les adversaires, le Tau du § 7. Mais déjà Léonce de Neapolis écrivait déjà: Καὶ πάλιν ἕως μὲν ἐστι συνδεδεμένα τὰ ξύλα τοῦ σταυροῦ, προσκυνῶ τὸν τύπον διὰ τὸν ἐν αὐτῷ σταυρωθέντα Χριστόν. Cf. H. G. Thümmel, p. 342. Même l'agneau ou la colombe du canon 82 de 691 ne figure pas au-dessus de la croix dans plusieurs représentations dans E. Balicka-Witakowska, *La crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien*, Wiesbaden - Warszawa 1997.

[6] C'est assurément l'argument scripturaire invoqué par ceux qui considèrent l'unique nature théandrique du Christ comme sacrifice céleste à ne pas représenter directement sur la Croix. Que l'on consulte E. Balicka-Witakowska, *op. cit.* passim, où la présence du sacrifice céleste est plus d'une fois représentée par l'agneau au-dessus de la croix nue, image déjà refusée en 691 par le canon 82 du Concile in Trullo.

1 -ბაჲსა C | 2 -ბაჲ G : -ბას FH | 3 -ნოთა C | 4 გამოხ- GFH | 5 om. FH | 6 om. C | 7 -ბულნი X | 8 ნივთა- ABC : ნივთა H | 9 -ოსა GFH | 10 -ებისა BH | 11 გარეშეუცლად H | 12 გარეშეწერილ X | 13 -რაჲვისა C | 14 დღე- F ; -ლოსა B | 15 -ითა G | 16 ნაქმევსა FH | 17 ხატსა A | 18 add. ყოვლთა G | 19 -თონი H.

4. ხოლო უკუეთუ ვინმე ამას გუწამებდენ, სირცხვლეულ[1] იქმნედ[2] და პირი დაიყვედ რაჲმეთუ[3] იგინი და არა ჩუენ ვიტყჳთ ამას არაოდეს, არამედ ჩუენ ამის ხატისა მიერ ვითარცა[4] პირველ ვთქუ, ჭეშმარიტებასა ღმრთისა პირველ თქუმულთა წინაჲსწარმეტყუელებათასა განვიცდით, ვითარ ჩუენდა მომართიითა მოწყალებითა[5] განჴორციელდა სულისაგან წმიდისა და / მარადის ქალწულისა მარიამისსა[6], ერთი თანადაუსაბამოჲსა ღმრთისა და მამისა თანადაუსაბამოჲ ძე და ღმერთი ორითა ბუნებითა[7] და ერთითა პირითა, შეურევნელად უქცეველად უცვალებელად განყოფილი[8] და განუყოფელი[8], ყოველთა მიერ რომელნი ღმრთივ განბრძნობილ[9] მსახურ მისსა არიან. რაჲმეთუ საჭირო საჴმარ არს წიდათა წინაჲსწარმეტყუელთა და მახარებელთა მიერ / წინაჲთვე თქუმულთა სიტყჳს თხრობათა[10] უნაკლულოჲსა[11] საქმით აღსრულებისაჲ და სარწმუნებელად დამტევნელთა გამოხატვით გამოწერაჲ წმიდათა შინა ღმრთისა ეკლესიათა. რაჲმეთუ ნაცვალად ვაცთა და ლომთა, ცხენთა და კერძოვირთა, კუროთა[12] და ზუარაკთაჲ, მფრინველთა და მზღჳსმყოფთა ამათი უსაკუთრეს არს სამკაულ ყოფაჲ წმიდათა ღმრთისა[13] ეკლესიათაჲ. წიგნად თჳთ თარგმნებულად აღუჴოცელად[14] მოსაჴსენებელად ფერჴთმყვანებელად შეუცთომელად მოსათხრობელად შემოკლებითად[15] და უფროჲსღა მსოფლელთა თჳს რომელნი უსწავლელნი[16] იყვნენ წიგნის კითხვისა. A 137va G 113ra

1 -ცხვლ X | 2 იქმნნედ BCGH | 3 om. BFH | 4 ვითარ CFH | 5 მომართთა მოწყალებაჲ A | 6 add. გან X | 7 -თაჲ B | 8 -ლად BFH ; add. იმსახურების C | 9 -ბით F | 10 -აჲთა C | 11 -ოსა B | 12 -ოჲთა C | 13 -საჲ C | 14 აღუჴოცელად om. A ; post მოსაჴ- BCH | 15 მოსათხრ- post კითხვისა F | 16 -ვლელ F.

5. ხოლო რაჲთა არა განვავრცოთ სიტყუაჲ სხვით[1] სხუად მიმოყვანებითა[2] უსწავლელობითითა[3], მოვედ კუალად რაჲთა წმიდათა და პატიოსანთა ხატთა თაყუანისცემისა სიტყუაჲ უსრულესისა სიტყჳსა მიმართ აღვიყვანოთ წარმოსაჩინებელად, ვითარმედ უსწავლელობისა გან შეემთხუევის მწვალებელთა კრებულსა, რაჲმეთუ უკუეთუ / არა ჰმსახურებენ ხატსა მაცხოვრისა ჩუენისა იესჳ ქრისტესსა, ვერ ჴელეწიფოს[4] თაყუანისცემაჲ[5] წმიდისა და ცხოველს მყოფელისა ჯუარისა / მისისაჲ[6]. თქუენ გკითხავთ[7], მითხართ, ვითარცა იგი მამაჲ ძისა შორის არს და ძე მამისა[8] შორის, რაჲ[9] არა ეგრეთვე იყოს ჯუარი ხატსა შორის და ხატი ჯუარი[10] ? რაჲმეთუ ჯუარი და ხატი ერთ საქმე არს და არა სხუაჲ და სხუაჲ, რომელი ესე მოსე ღმრთისმხილველმან ცხად ყო რაჟამს ხილული იგი ამალეკი ჯუარისა[11] ხატად მთასა ზედა განპყრობითა ჴელითაჲთა[12] დაამჴუა. მაშინ ჯუარი ხატსა შორის და ხატი ჯუარისა შორის წინაგამოსახა. ესე იგი არს იესჳ ჯუარსა თანა და ჯუარი იესჳს თანა, რაჲთა რომელი პატიოსანსა ჯუარსა მისსა ჰმსახურებდეს და თაყუანისცემდეს, უხრწნელსაცა ხატსა მისსა მის ზედავე[13] მსგავსად ვითარცა მასვე G 113rb A 137vb

d'une croix (Ex 17,12). Là la croix est dans l'image et il y a dessiné à l'avance l'image de la croix, c'est-à-dire Jésus avec la croix et la croix avec Jésus, afin que quiconque servira sa croix vénérable et l'adorera, adore également son image qui s'y trouve de la même manière qu'il l'adore lui-même, lui qui a la forme humaine dans une image visible et qui se laisse peindre par la main de l'homme avec des couleurs matérielles.

6. Et si déjà la flamme de l'incroyance consume vos pensées et que cette réflexion vous paraisse douteuse, je vous prie, répondez à ma question: pourquoi le sceptre de Joseph adoré avec foi à une de ses extrémités (Gn 47,31) a-t-il révélé l'adoration elle-même de Joseph?[7]. Et l'image de Jésus adoré? Ne révélerait-elle pas la dévotion même envers Jésus? Oui, sans aucun doute, car je vous dis que celui qui n'honorera pas le Fils, n'honorera pas non plus le Père. De même celui qui n'adorera pas l'image peinte de notre Seigneur Jésus-Christ ne pourra pas non plus un jour confesser sa sainte et divine incarnation sans être l'objet d'un châtiment. Que pareil homme soit pleinement dénoncé comme plus rétif que l'esprit du démon. Rejetons-donc ces gens-là, qui comme vous emportent la victoire sur les images, et plâtrent les saints parce qu'il n'y a pas lieu d'adorer une image. Quant à nous, nous disons ce qui a été rendu crédible par Moïse à l'avance: la croix et l'image sont un. Si l'adoration de l'image est abolie comme illégitime, que l'on coupe également le bois dressé de la croix en image de croix véritable!

7. Et pourquoi êtes-vous déments à l'égard de Dieu en l'adorant par ce moyen? Ô hommes incultes et infatués! Vraiment si vous avez des oreilles pour entendre et des yeux pour voir, faites l'expérience qu'il n'y a là rien de plus qu'une lettre de l'alphabet, à savoir le Tau, dont on sait ce que c'est. Ils savent cette signification et la vérifient, mais que ce qu'ils ne savent pas, qu'ils l'apprennent et qu'ils se convertissent! Et si d'ailleurs vous prenez prétexte du fait de son élaboration par des mains issues de la poussière pour ne jamais adorer la toute belle et sainte image de notre Seigneur Jésus Christ parce qu'elle est faite de main d'homme, répondez à nouveau à la question que je vous adresse! Depuis Adam, le bien-aimé premier père jusqu'à aujourd'hui, quelle chose y a-t-il qui n'ait été faite de la main de l'homme dans l'univers entier? Vous n'en avez pas une seule à me montrer d'une telle sorte! Car Lui seul n'a pas été fait de la main de l'homme, lui que Dieu sans mensonge a de sa libre volonté engendré par la parole et parachevé par l'Esprit saint!

---

[7] Comparer avec la Lettre de Germain à Thomas de Claudiopolis, éd. G. Thümmel, p. 382, ligne 164-166: Ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰακὼβ προσκυνῆσαι λέγεται ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου τοῦ Ἰωσήφ, οὐ τῷ ξύλῳ τὸ σέβας προσαγαγών, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν κατέχοντα αὐτὸ τιμὴν ἐνδεικνύμενος.

თაყუანისცემს[14] რომელი იგი კაცის სახე არს ხილულითა მით ხატითა და კაცობრივითა ჴელითა ნივთისაგან ფერთაჲსა[15] გამოიხატვის.

[1] სხვთი H | [2] მიყვან- F | [3] - ბით BH -ითაჲ C | [4] ჴელ- om. C ; -იფების B ; add. მათ BH | [5] -მა BCH | [6] ჯ.მ.: -ისაჲ C| [7] -თხავ BCH | [8] -საჲ B | [9] რაჲსა CF | [10] ჯუარსა B | [11] -რის FH | [12] -თათა BCH | [13] მ.ზ.: მისდავე BC | [14] -ისცეს X | [14] -თასა CF.

6. ხოლო უკუეთუ ჯერეთცა ნაბერწყალი ურწმუნოებისაჲ[1] შესწუავს გონებათა[2] თქუენთა და საეჭუ საგონებელ გიჩნს, / გლოცავ, მარქუთ მე მკითხველსა თუ G 113[rb]
რაჲსათჳს კუერთხმან იოსებისმან სარწმუნოებით თაყუანისცემულმან ვისგანმე წუერისა[3] ზედა თჳთ მის იოსებისი აჩუენა თაყუანისმცემელობაჲ და ხატი იესჳსი თაყუანისცემული ? არამცა მასვე აჩუენებდაა ისჳს მსახურებასა ? ჰე[4] უეჭუელად რაჲმეთუ მე გეტყჳ თქუენ ვითარცა რომელი არა პატივსცემდეს ძესა იგი არცა მამასა, ეგრეთვე რომელი არა თაყუანისცემდეს გამოხატვილსა[5] ამას ხატსა უფლისა[6] ჩუენისა იესჳ ქრისტესსა ვერცა წმიდასა მას და საღმრთოსა განკაცებასა[7] მისსა შეუძლოს მან ოდესცა თჳნიერ საოცარ ყოფისა[8] აღსაარებად[9]. ესევითარი იგი ყოვლად იყავნ შეჩუენებული ვითარცა უწინააღმდგომესი საეშმაკოჲსა სულისაჲ. დავდევათ / უკუე თქუენებრ ხატთა მძლეველთა[10] მაგათ და წმიდათა მგოზელთა A 118[ra]
ვითარმედ არა ჯერ არს ხატისა თაყუანისცემაჲ, ხოლო ჩუენ[11] რაჲ იგი მოსეს მიერ სარწმუნო[12] ყოფად წინაჲთვე ვთქუთ : ჯუარი და ხატი ერთ საქმე არს. უკუეთუ ვითარცა არა სამართალი აღმოიკო/დების[13] ხატისა თაყუანისცემაჲ, მიეკუეთენ G 113[vb]
მართლ ჯუარისა სახედ აღმართებულიცა ძელი ჯუარისაჲ.

[1] -ბისა CFH | [2] -ბაჲთაჲ C | [3] -ერსა C | [4] ჰე X | [5] -ვითსა B | [6] -საჲ CF | [7] -ბაჲსა C | [8] -საჲ C | [9] აღსარ- H ; -ბაჲ C | [10] ხატთმძლ- BC | [11] om. GX | [12] - ნოჲ C | [13] -კლდების GF.

7. და რაჲსა თჳს ღმერთსა ჰბორგთ ამიერითგან თაყუანისცემასა მისსა, ჵ კაცნო უსწავლელნო და განბერილნო! ნანდჳლვე უკუეთუ ყურნი გქონან[1] სმენად და[2] თუალ[3] გასხენ ხილვად განიცადეთ დაღათუ სხუაჲ არარაჲ თჳნიერ ასოჲ ოდენ ანბანისაჲ[4] რომელ არს ტავ, რომელსა უცნობიეს რაჲ არს. თქუმული ესე ცანნ[5], და განემართენ[6], ხოლო რომლისა არა უცნობიეს ისწავენ და მოიქეცინ. ხოლო უკუეთუ მიზეზ იდგამით[7] მიწისა განთა ჴელთა მიერ გამოხატულობის თჳს, არასადა თაყუანისცემად ყოვლად შუენიერსა და წმიდასა ხატსა მაცხოვრისა ჩუენისა იესჳ ქრისტესსა ვითარცა ჴელით ქმნულსა რასმე, მარქუთ მე კუალად კითხვად თქუენდა : სურვიელისა[8] პირველისა მამისა ადამისითგან[9] ვიდრე მოაქადმდე[10] რაჲ არს ჴელით უქმნელი ყოველსავე სოფელსა შინა ? არამედ არცა ერთი რაჲ გაქუს ჩუენებად ჩემდა ესევითარი, რაჲმეთუ იგი მხოლოჲ[11] არს ჴელითუქმნელი რომელი იგი უტ/ყუველმან G 114[ra]
ღმერთმან ნებებით ხოლო დაჰბადა სიტყვთა და სრულ ყო სულითა წმიდითა.

[1] გუქონან C | [2] უკუეთუ - : om. A | [3] თუალნი F | [4] ანბნისაჲ ABH | [5] ცნან BH | [6] -რთნენ H | [7] იდგამთა H | [8] -ელსა FH | [9] პირველისა - post არცა ერთი რაჲ ABC | [10] -ქამდე C | [11] -ლო H.

8. Mais avant Noé et après Noé, avant Abraham et après Abraham, avant Moïse et après Moïse, avant Salomon et après Salomon, des autels construits par les humains ont été dressés en l'honneur du Seigneur, et ils ne purent rien faire là sinon construire et forger, ou faire des incantations ou des choses faites de main d'hommes, et tout cela se fait par la main de l'homme[8]. Car nous voyons comment Dieu a inspiré à Moïse l'arche pour des chérubins faits de main d'homme, et dans le temple de Salomon construit de la main de l'homme habita l'Esprit du divin Seigneur. Et pas seulement ces choses-là, mais bien d'autres en plus grand nombre dans l'antique bénédiction de la quête de Dieu. Et dans la nouvelle (alliance), c'est à dire après l'incarnation du Verbe de Dieu, les sanctuaires qui ont été construits dans le monde entier pour Dieu et pour les saints ne sont-ils pas faits de main d'homme? Or au-dessus d'eux sont dressées des croix. Et d'ailleurs quelques-unes d'entre elles ne sont-elles pas faites d'or et d'autres d'argent, d'autres de bronze et d'autres de fer et de toute sorte de bois? Et tous les instruments qui servent à la liturgie dans toute les églises n'ont-ils pas été faits de main humaine, ne le sont-ils pas et ne le seront-ils pas toujours? Et le pain des offrandes sur lequel on appelle par la grâce l'Esprit entièrement vivifiant, et qui reçoit la grâce d'être changé au véritable corps divin, n'a-t-il pas été lui aussi pétri par des mains issues de la poussière et fait lever? Et ce qui avec les paroles apparaît à la foi comme devenant le sang divin pour le salut de tous, n'est-ce pas d'abord le vin des outres avec le calice, un produit des mains humaines? Sans aucun doute vous direz oui!

9. Ainsi donc tout cela peut être vénéré en toute sécurité et adoré, et est reçu par la foi comme devenant Dieu très saint. Pourquoi seulement l'image de notre Seigneur Jésus-Christ est-elle l'objet de vos sarcasmes à visage découvert? Voilà la stupidité, ô gens sans expérience! Malheur à l'excès de la colère comme elle a lieu sur terre lorsqu'un roi est méprisé! Celui-ci en tire une vengeance telle qu'elle va pour des arrogants de cette engeance jusqu'à décréter la peine de mort. Car ainsi parle le roi à leur adresse: "Pourquoi à moi qui suis loin comme proche faites-vous l'affront de déshonorer mon image? C'est pourquoi j'ordonne pour vous une exécution cruelle et oppressante!"[9]. Or, si c'est de cette manière qu'il a été décrété, quelle parole vous réservera, à vous qui êtes aussi de grands contempteurs, Celui qui maintenant est méprisé par vous par le déshonneur infligé à son image, le Roi des

---

[8] Cet argument est également largement représenté avant 715: par exemple Léonce de Neapolis, *Adversus Iudaeos*, ed. H. G. Thümmel, p. 350-351.

[9] Argument parallèle chez Léonce de Neapolis, *Adversus Iudaeos*, ed. H. G. Thümmel, p. 347, lignes 275-280 et p. 342, lignes 75-80. Également chez Verthanes Kertogh, ibid. p. 370, ligne 63-70, qui est repris à Sévérien de Gabala CPG 4216.

8. ხოლო პირველ ნოვესსა[1] და შემდგომად ნოვესსა[1], პირველ აბრაჰამისსა და შემდგომად აბრაჰამისსა, პირველ მოსესსა[2] და შემდგომად მოსესსა[2], პირველ სოლომონისსა და შემდგომად სოლომონისსა კაცთა მიერ გებულნი სა/კურთხეველნი A 138rb აღეშენნეს უფალსა[3], და ვერ არას[4] შეუძლოს[5] მათ შორის ქმნად თჳნიერ შენებისა გინა წახნაგებისა, ანუ მსახრველობისა[6] გინა ჴელითქმნულებისა, რომელნი ესე ყოველნი ჴელითა კაცთაჲთა იქმნებიან, რაჲმეთუ ვხედავთ ვითარ ჴელითქმნილთა ქმნულთა[7] ქერობინთა თჳს[8] ეზრახებოდა ღმერთი მოსეს კარავსა მას[9], და ჴელითქმნულსა შინა ტაძარსა სოლომონისსა დაიმკჳდრა სულმან საღმრთომან უფლისამან. და არა ხოლო ესენი არამედ ფრიად უმრავლესნიცა ეპოვნენ ძუჱლსა შინა მოსურნესა ძიებისასა. ხოლო ახალსა შინა ესე იგი არს შემდგომად სიტყჳსა[10] ღმრთისა განკაცებისა, ნუუკუჱ არა ჴელითქმნულნი არიანა[11] ყოველსა სოფელსა შინა აღშენებულნი საკურთხეველნი ღმრთისა თჳს და წმიდათა თჳს ? / ხოლო მათ ზედა G 114rb აღმართებულნი[12] ჯუარნი. ანუ არა რომელნიმე ოქროჲსან[13] არიან[14] და რომელნიმე ვეცხლისანი, სხუანი რვალისა[15] და რკინისა[16] და თითოსახეთა[17] ძელთაგან შექმნულნი ? ანუ ყოველნივე[18] ჭურჭელნი ჟამისწირვისა სამსახურებელნი ყოველთა ეკლესიათანი არა კაცობრივითა ჴელითა[19] შექმნულ არიან[20], და იქმნებიან და ქმნად არიან ? და პური იგი წინადადებისაჲ[21] რომელსა ზედა მადლობით მოწოდებითა ყოვლად წმიდისა სულისა ცხოველს მყოფელისაჲთა ჭეშმარიტ[22] ჴორც[23] საღმრთო[24] შეცვალებაჲ მიემადლების, და პურისა წილ ჴორც იპოების, ანუ არა ჴელითა მიწისაგანისაჲთა[25] შეიზილებისა და შეიცხობვის ? და რომელი იგი პირველ თქუმულთავე თანა სისხლ საღმრთო[26] ყოფად უცთომელად ირწმუნების საცხორებელ ყოველთა, ღჳნოჲ იგი ტაკუკთა ბარძიმისა თანა[27] / არა კაცობრივითა ჴელითა A 138va ნამუშაკევი არსა[28] ? უეჭუჱლად სთქუთ ვითარმედ ჰჱ.

[1] ნოესსა BCH | [2] მოსესა BCH | [3] ღმერთსა GX | [4] ვ. ა. : ვერაჲ რაჲსა BC | [5] -ძლეს H | [6] მსახველ- A | [7] add. ქმნულთა GF | [8] შორის GX | [9] შინა GFH | [10] om. A | [11] -იან BH | [12] ამაღლებისაბი GF | [13] -ოჲსანი X | [14] -ანა GFH | [15] -ისანი X | [16] -ისანი X | [17] თჳთოს- B თითოჲ სახითა C | [18] -ეელნი BC | [19] ჴელებითა H | [20] -ანა G | [21] დადებისაჲ H | [22] -რიტად H | [23] om. A | [24] -თოჲ BC | [25] -ნისათა C -ნითა H | [26] -თოჲ C | [27] ბ.თ. : ბარძიმისათა BCH | [28] არს FH .

9. აწ უკუჱ უკუეთუ[1] ესე ყოველი სახოებით პატივიცემების და თაყუანის იცემების და წმიდისა[2] ღმრთისა ყოფად[3] ირ/წმუნების, რაჲსა მხოლოდ ხატ[4] ოდენ უფლისა[5] G 114va ჩუენისა იესჳ ქრისტესი დაუპყრობელითა პირითა თქუენ მიერ იგმობების ? ეჰა ხიბორგილესაღა ჱ განსაცდელთაღა[6] ! ვაჲ საზარელსა განკრთომილებასა[7], ვითარ ქუეყანისა[8] მეფისა[9] ხატ უპატივო[10] რაჲ იქმნა[11]. ესოდენ შურიგის მან[12] მისთჳს ვიდრემდის მკადრებელთა ზედა[13] ამისთა[14] სიკუდილისაჲ[15] განსცის განჩინებაჲ, რაჲმეთუ ესრეთ თქჳს მეფემან მათდა მიმართ : « ვინაჲთგან შორიელი ვითარცა მახლობელი გინებულ მყავთ უპატიოებითა ხატისა ჩემისაჲთა[16] ? ამის თჳსცა[17] მწარედ და მოსასრველად ვბრძანებ მოკლვასა თქუენსა ! » ხოლო უკუეთუ ესე ესრე ხახედ განიბჭობვის[18], რაჲმე გიყოს თქუენ სიტყუაჲ დიდთა და მგმობართა მან რომელი იგი აწ თქუენ მიერ იგინების უპატიოებითა ხატისა მისისაჲთა, მეუფჱ

cieux, lorsqu'il viendra juger correctement le monde et rémunérer tout un chacun selon ses oeuvres, ceux qui n'ont pas cru en lui ou ceux qui ont cru?

10. Voilà la crainte! Voilà le tremblement! Ô la pitoyable tribulation qui menace alors de vous accabler! Car si vous ne vous repentez pas, vous serez comptés parmi ceux dont la jalousie a été décrite et perçue à l'avance par le prophète lui-même grâce au mystère du Seigneur. Ne s'écrie-t-il pas à cause de cela comme par leur bouche: *Venez ajoutons du bois à son pain et effaçons-le de la terre des vivants*! (Jr 11,19). Ce sont là les Juifs eux-mêmes qui ont combattu Dieu, et auxquels Pilate clame en accomplissement de la prophétie: *Prenez-le! Prenez-le! Crucifiez-le!* (Jn 19,15). *Que son sang sois sur nous et sur nos enfants!* (Mt 27,25). Car vous aussi vous abaissez et brûlez toute image! De cette manière vous le couvrez de crachat et l'opprimez, et par son écrasement vous avez l'intention de faire disparaître et de jeter dans la profondeur de l'oubli l'incarnation du Verbe de Dieu. Et si quelqu'un s'était lavé les mains devant vous comme jadis Pilate et avait dit: *Je suis innocent de cette irrégularité: voyez vous-mêmes*! (Mt 27,24) vous auriez crié alors comme les Juifs: "Enlevez toute image, et que cette injustice soit sur nos têtes!"

11. Malheur à cette imposture! Ô la jalousie du démon! Voici que vous frissonnez quand l'oppresseur vous emporte! Ô homme qui a pensé cela! Ne sois pas suicidaire et songe où tu es tombé pour l'éveil de la résurrection! Ressuscite donc, ô homme et vis dans le repentir, car si tu es compté parmi les Juifs, *il eut mieux fallu pour toi ne ne pas être né*! (Mt 26,24). C'est ce que disent également tout le temps par leur comportement en tout lieu les hérétiques aux théories puériles: "Si tu veux que ta doctrine soit écoutée par nous, ô maître, montre-nous dans les cieux le miracle de l'image comme celui de la croix au milieu des étoiles[10], et nous adorerons avec foi!" Mais ceci est pareil à la question des Juifs adressée au Seigneur Jésus: *Maître, quel miracle nous montres-tu pour que nous croyions en toi*! (Jn 6,30). A ceux-ci le Seigneur dira la suite de cette parole comme nous autres à partir de là nous disons avec Lui: *Une génération mauvaise et adultère cherche un miracle de l'image dans les cieux, et il ne leur sera rien donné* (Mt 16,4) là! sinon sur la terre dans mon ciel qui est l'Église, afin que la croix d'en-haut soit une et l'objet de la foi de beaucoup, et celle de la terre de par leur ressemblance mutuelle ne soit pas objet de foi, ainsi que l'image même si elle est considérée comme fausse par cette génération mauvaise et adultère.

---

[10] Allusion à la Vision de Constantin d'après le récit BHG 398, publié par E. Nestlé, "Die Kreuzauffingslegende", BZ 4 (1895) 324, laquelle reprend la Vision de Constance opposé à Magnence en 351 à Mursa sur le Danube d'après Philostorge et l'historien homéen anonyme des années 380. Cf. M. van Esbroeck, "L'opuscule «Sur la Croix» d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne", *Bedi Kartlisa*, 378 (1979) 126-127.

ზეცათაჲ[19], რაჟამს მოვიდეს სამართლით განშჯად სოფლისა და მიგებად ყოველთა[20] G 114vb
საქმეთაებრ, მისსა მიმართ ურწმუნოებასა[21] გინა სარწმუნოებისათა[22] ? /

[1] om. AC | [2] -საჲ BCH | [3] ღ. ყ. : ყ. ღმრთისაჲ BCH | [4] -ტი CH | [5] -საჲ C | [6] -ელსაღა BH | [7] -ბაჲსა C | [8] -ყანიერისა BCH | [9] მეუფისა H | [10] ს.უ. : -ტი -ტიოჲ CH | [11] -ნას F | [12] შ.მ. : შეიგრის მ. B; შურისა გან GFH | [13] om. F | [14] მისთა B | [15] -სა C | [16] -ისათა CH | [17] თჳს F | [18] -ობის F | [19] მ.ზ. ; მეუფე ზეცისათა FH | [20] - ყოველთაჲ add. B | [21] -ებისა C | [22] -ებისა თჳს B.

10. ეჰა შიშსა ! ეჰა ძრწოლასა ! ჵ სალმობიერსა მას ჭირსა რომელსა ეგულების მაშინ წევნად თქუენდა ! რაჲმეთუ უკუეთუ არა შეინანოთ[1], მათ თანა შერაცხილ იქმნნეთ რომელთა სივერაგე წინამხედველობით წინაგამოეცხადა წინაჲსწარმეტყუელსამე საიდუმლოებითა უფლისაჲთა. ამის თჳს ვითარცა პირითა მათითა იტყჳს : « მოვედით შეურთოთ[1] ძელი პურისა მისსა და აღვჴოცოთ იგი ქუეყანით ცხოველთაჲთა[2] ! », ესე თჳთ / იგინი[3] არიან ღმრთისმბრძოლნი ჰურიანი რომელთა აღმასრულებელად წინაჲსწარმეტყუელებასა მას[4] პილატეს მიმართ ჴმაყვეს[5] « აღიღე აღიღე ჯუარსაცუ ეგე ! სისხლი მაგისი ჩუენ ზედა და შვილთა ჩუენთა ზედა[6] ! » რაჲმეთუ მრავალგზის თქუენცა ყოველი ხატი დაჰლეწით და დასწჳთ. ამის თანა კადნიერებით ჰნერწყუევდით[7] და დასთრგუნევდით[8] და მათითა შემოსრვითა მნებებელ ხართ უჩინო ყოფად დაუფსკრულსა[9] დავიწყებისასა მიცემად განჴორციელებასა ღმრთისა სიტყჳსასა. ხოლო უკუეთუმცა ვინმე დაიბანნა წინაშე თქუენსა ვითარცა ძუცლისადმე / პილატე და თქუა : « უბრალო ვარ მე უწესოებისა მაგისგან : თქუენ იხილეთ ! », ჴმა ჰყავთმცა სადმე თქუენცა ჰურიაებრ : " აღიღეთ[10] ყოველი ხატი და უშჯულოებაჲ ესე თავთა ჩუენთა ზედა იყოს ! " A 138vb G 115ra

[1] -ოჲთ C ; შეუძიოთ H | [2] -თათა BC | [3] იგი X | [4] -ბასა მას : -ბისა მის FH | [5] ჴმაჲყვეს H | [6] და — ზედა om. B | [7] -წყჳვიდით BC ; ნერწყ- F | [8] -გუნვიდით BC | [9] -ულთა GFH | [10] -ედ X.

11. ვაჲ საცთურსა ამას, ჵ სივარეგასა[1] ეშმაკისსა[2] ! ეჰა წარპარვასა მომსრველისასა ! შეძრწუნეთ[3] ჵ კაცო ამისო[4] მომგონებელო ! ნუ იქმნენები მომკლველ თავისა თჳსისა რაჲმეთუ ჰგონებ რაჲ დგომასა[5] მძჳნვარედ დაცემულ ხარ ! აღდეგ უკუე ჵ კაცო და სინანულითა ცხონდი რაჲმეთუ უკუეთუ ჰურიათა თანა შეირაცხო, უმჯობეს იყო შენდა არათუმცა შობილ იყავ. იტყჳან ამასცა ყოველსავე ჟამსა და საქმესა[6] და ადგილსა შინა ყრმისგონებანი[7] მწვალებელნი. უკუეთუ გნებავს სწავლისა შენისა სმენად ჩუენგან, ჵ მოძღუარო, მიჩუენე ჩუენ ცათა შინა სასწაული ხატისაჲ ვითარ იგი არს ჯუარისაჲ ვარსკულავთა მიერ, და სარწმუნოებით თაყუანისვსცეთ. ხოლო ესე მსგავს არს ჰურიათავე მიმართ ქმნულსა უფლისა მიმართ იესუისსა. « მოძღუარო, რასა / სასწაულსა მიჩუენებ ჩუენ ზეცით / რაჲთა გურწმენეს G 115rb
შენი ? » რომელთა მიმართ მანვე უფალმან თქუას შემდგომი ამისვე სიტყჳსაჲ A 139ra
ვითარცა მიერვე და ჩუენ მის თანა ვიტყჳთ. ამის იტყჳს უფალი : « ნათესავი ბოროტი და მემრუშე სასწაულსა ხატისასა ცათა შინა ეძიებს[8] და ესე მუნ არა ეცეს მას » გარნა ქუეყანისასა ამას შინა ცასა ჩემსა რომელ არს ეკლესიაჲ, რაჲთა ზენაჲ იგი ერთ და მრავალთა ადგილად[9] სარწმუნო იყოს ჯუარი, ხოლო ქუეყანისაჲ ესე მსგავსებითა

12. Mais à Beliar, le fondement du mal, nous offrons les paroles éphémères suivantes: Malheur à toi, ô Satan, et à toutes tes séductions! Malheur à toi, ô Satan, et à toutes tes destructions! Malheur à toi, ô Satan, et à toute ta jalousie! Malheur à toi, ô Satan, et à toute la futilité de tes folies! Malheur à toi, ô Satan, et à l'accomplissement de tes désirs!

Car tu désires avec tes complices, grâce à cette destruction des images ou du moins par leur abaissement et leur ignorance, rendre crédible la prédication de l'incarnation du Verbe! Mais malheur à toi et à tes collaborateurs, ô Satan entièrement mauvais! Car comme l'Esprit divin le dit par le prophète: *Le Seigneur anéantit le dessein des infidèles, il retourne le plan des nations, il renverse les vues des princes, mais le dessein du Seigneur demeure éternellement*! (Ps 32,10-11). Pourquoi me livrez-vous maintenant à celui qui vous abandonne, à ce mauvais, à ce combattant d'un serviteur perfide? Car c'est moi qui vous jalouse, qui aime votre salut reçu de votre Dieu. Je cherche votre relèvement après la chute et votre amendement, car une fois que celui-là, rassasié d'insolences, aura été anéanti, il n'attendra désormais plus aucune résurrection!

13. Quant à vous, frères, sortez de votre ivresse! Je vous en prie, remettez-vous de la torpeur de vos ignorances! Corrigez-vous de l'égarement de vos chutes! Car vous le pouvez si seulement vous le voulez! Voyez comment notre Dieu incirconscriptible s'est révélé lui-même aux Pères, aux Patriarches, aux prophètes et aux rois par une ombre et un symbole, par un songe ou une image à la mesure de leur épaisseur. Et ensuite comment ils ont dessiné mystérieusement les célèbres Chérubins[11] sur la terre, et grâce à leurs représentations comment est offerte par le Trishagion l'hymne de la Trinité trois fois sainte, consubstantielle et vivifiante plus haut que les choses saintes. Apprenez comment, quand le Seigneur Jésus reçut le baptême dans le Jourdain, le saint Esprit descendit sur lui comme sous la forme d'une colombe. Informez-vous comment la grande colonne de feu, le tout célèbre Basile, fabriqua une forme de colombe avec de l'or pur et la suspendit au-dessus de l'autel[12]. Et apprenez comment, lorsque l'image spirituelle de la toute sainte et incorruptible Theotokos s'offrit à une prostituée, Marie[13], bénie de la Trinité et toute digne, elle en obtint une telle dévotion et un tel secours qu'elle prit l'image reçue d'elle et emporta avec elle la toute sainte Theotokos.

---

[11] L'allusion aux Chérubins dont la forme est révélée fait partie de l'arsenal déja en place avant 717. Ainsi Stéphane de Bostra: Τί ἐστιν ἐπὶ γῆς ἀχειροποίητον ὃ προσκυνεῖται; Τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ τὰ χερουβίμ ... cf. H. G. Thümmel, p. 365.

[12] Vita Basilii ab Amphiochio, BHG 247e, ed. F. Combefis, *Sanctorum patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia*, Paris 1644, p. 177 B: καὶ προσκαλεσάμενος χρυσοχόον, ἐποίησε τὴν περιστερὰν ἐκ χρυσίου καθαροῦ καὶ ἐν αὐτῇ κατέθετο τὴν μερίδα κρεμάσας ἐπὶ τὴν ἁγίαν τράπεζαν. L'usage est attesté en outre par le synode de Constantinople en 536, Action V, citée par H. G. Thümmel, p. 310.

[13] *Vita Mariae Aegyptiacae* BHG 1042, in PG 87, col. 3713 B-D.

ურთიერთას მრავალთა მიერ უსარწმუნო იყოს ჯუარი და ხატი რეცა ცუდ საგონებელ ქმნილი ნათესავისაგან ბოროტისა და მემრუშისა.

[1] -რაჲვესა C | [2] -კისასა C | [3] -წუნდი GFH | [4] ამის F | [5] -მაჲსა C | [6] -ქმისა F | [7] -ბაჲნი C ; abhinc magna lacuna usque § 14 : X | [8] ც.შ.ე. : ე.ც.შ. : G | [9] *om.* A.

12. ხოლო ბოროტთ-დასაბამსა ბელიარს ესე მივნიჭენ თანაწარსავალსა სიტყჳსასა.

ვაჲ შენ, ეშმაკო და ყოველსა მლიქნელობასა შენსა !

ვაჲ შენ ეშმაკო და ყოველსა კუცთებასა შენსა !

ვაჲ შენ ეშმაკო და ყოვბელსა სივარეგესა შენსა !

ვაჲ შენ ეშმაკო და ყოველსა სიბორგილეთა შენთა ურგებობასა !

ვაჲ შენ ეშმაკო და ნებებათა შენთა აღუვსებელობასა ! რაჲმეთუ ინებე თანამზ/რახვალთა შენთა თანა რაჲთა განჭირითა სატთაჲთა რეცა საგინებლობით G 115[va]
და უცნება ყოფით ქადაგებაჲ განკორციელებასა სიტყჳსსა დარწმუნებად ! არამედ

ვაჲ შენდა და თანამოქმედთა შენთა ყოვლად ბოროტო სატან !

რაჲმეთუ ვითარ იგი საღმრთოჲ სული იტყჳს წინაჲსწარმეტყუელისა მიერ: « უფალი განაქარვებს ზრახვასა წარმართთასა, წარემიაქცევს ზრახვასა ერთასა, განემიაქცევს ზრახვასა მთავართასა, ხოლო ზრახვაჲ უფლისაჲ ჳკუნისამდე ეგოს ! » რასა მიყოფთ მე აწ თქუენსა დამტევებელსა და ბოროტსა ამას და ცუნდრუკისა მონისა მბრძოლსა ? რაჲმეთუ მე თქუენ აღგაშუ/რვებ, თქუენისა ღმრთისა მიერისა A 139[rb]
ცხოვრებისა მსურის, თქუენსა დაცემულებისაგან აღგომასა და განმართებასა ვეძიებ, რაჲმეთუ ესე ერთგზის რაჲ დაეკუცთა განზრქუმილი ამპარტავანებითა, მიერითგან აღდგომასა არღარა მიელის.

13. ხოლო თქუენ, ძმანო, განიფრთხვეთ მთრვალობისაგან თქუენისა ! ვლოცავ აღდეგით ჰრულისაგან უმეცრებათა თქუენთაჲსა ! აღემართენით საცთურეანობისაგან დაცემათაჲსა, რაჲმეთუ ძალ გიც ჳკუეთუ ოდენ ინებოთ ! იხილეთ ვითარ გონებით გარეშეუწერელმან ღმერთმან ჩუენმან მამათა და მამათმთავართა, წინაჲსწარმეტყუცლთა და მეფეთა აჩრდილით და სახით, სიზმრით და ხატით მსგავსად დატევნისა მათისა გამოუჩინა თავი თჳსი. და კუალად ვითარ საცნაურნი ქერობინნი ქუეყანასა ზედა საიდუმლოდ გამოიხატნეს, და მათითა მით გამოხატილთა სამწმედაობით ქებაჲ სამწმიდისა და სიწმიდეთა უზესთაესისა ერთარსისა და[1] ცხოველსმყოფელისა სამებისა შეიწირვის. ასწავეთ ვითარ უფალი იესჳ, იორდანეს რაჲ ნათელს იღებდა, ვითარ სახითა ტრედისაჲთა სული წმიდაჲ გარდამოჴდა მას ზედა. განისწავლენით ვითარ დიდმან მან სოცტმან ცეცხლისამან ყოვლად განთქუმულმან ბასილი სახე ტრედისაჲ მის შექმნა ოქროჲსა გან წმიდისა და დაჰკიდა საკურთხეველსა ზედა. და ისწავეთ ვითარ ვითარცა სულიერსა ეზრახა ხატსა ყოვლად უხრწნელისა ღმრთისმშობელისასა მეძავთაგანი, იგი სამების / სანატრელი G 115[vb]
და ყოვლად ღირსი მარიამ და ესოდენსა თავსმდებობასა და შეწევნასა მიემთხჳა მის მიერ / ვიდრემდის მიმქუმელად თჳსსა ხატისა მის მიერ მიიყვანა ყოვლად წმიდაჲ A 139[va]
ღმრთისმშობელი.

[1] om. G.

14. Vous savez tout cela! Je vous le demande, ô compagnons et frères bien-aimés, ne vous opposez pas le moins du monde à la vérité! Et qu'en empruntant des ornières et des impasses personne ne se jette soi-même dans l'abîme de l'incroyance, et que vous ne vous perdiez pas pour les siècles des siècles seulement du fait que vous avez été instruits à dire quelque chose en sens inverse. Car lors du redoutable et effrayant avènement de Dieu, lorsque les forces des cieux seront ébranlées, tandis que le ciel s'enroule, le soleil s'obscurcit, la lune devient invisible, les étoiles tombent, la terre brûle et s'effondre, comment et où apparaîtra ce signe matériel que, ô homme, tu nous enseignes d'adorer?[14].

15. Je vous dis encore ceci: comme l'ombre de la loi s'en est allée, frères, du fait de l'avènement de la grâce, ainsi également quand celui qui a été conçu de la Vierge, la beauté de l'image premier-né de la divinité resplendira dans une lumière redoutable, alors la vue de de son image matérielle et toute vénérable s'en ira, mais la vénération, l'honneur et l'adoration que nous lui vouons à lui qui étant Dieu s'est fait homme pour nous, ne disparaîtront pas, mais nous autres qui l'avons écouté, nous recevrons de lui la récompense, car l'honneur de l'image remonte à l'image du premier-né. C'est pourquoi *Celui qui sera fidèle en peu de chose sera crédité de beaucoup*! (Mt 25,21). Mais si en revenant plusieurs fois jusqu'à maintenant je vous ai instamment rappelé cette seule chose au sujet de l'image royale, vous ne vous étonnez pas qu'il convenait que nous montrions en priorité la source à ceux qui ont soif, et ainsi son ruissellement de gouttes que sont les images tout à fait aimables de tous les saints.

16. C'est pourquoi je vous ordonne à vous, fils orthodoxes de l'église, à cause de ceux qui demeurent sans conversion dans la même incrédulité vis-à-vis de l'adoration des images, que vous ne les acceptiez pas à la communion, et ne dites pas "bonjour à toi" à quelqu'un (des leurs) et ne fréquentez pas un seul d'entre eux jusqu'à ce qu'il se repente et revienne à la connaissance de la vérité.

17. Et si quelques-uns d'entre eux font un serment à quelqu'un par étourderie et par crainte, comme quoi ils n'adoreront désormais plus jamais une image, avertis de pareils gens de ce que dit le prophète à Dieu: *Je jure et je confirme d'observer les jugements de ta justice*! (Ps 118,106). Or ce qu'il dit comporte ceci: l'observation je l'ai jurée et confirmée, mais la non observation, je ne l'ai ni jurée ni confirmée. Eu égard à cela laissez-les réfléchir au roi

---

[14] Il n'est pas possible de décider si Germain songe ici à un homme précis, où à l'Homme en général.

14. ესე ყოველი ცანთ, გევედრები, ჵ მეგობარნო და ძმანო სასურველნო, და ყოვლად ნუღარაჲთ წინააღუდგებით ჭეშმარიტებასა, ნუუკუჱ მთხრებლთა და კაპანთა[1] ყვანებითა, სიღრმედ ურწმუნოებისა შთავდოთ თითოეულმან თავი თჳსი, და უკუნითი უკუნისამდე წარსწყმდეთ ხოლო უკუეთუ ამისცა რაჲსამე თქუმად წინააღმდგომით სწავლულ ხართ. ვითარმედ საშინელსა მას და განსაკლთომელსა[2] მოსლვასა ღმრთისასა, შეიძრნენ რაჲ ძალნი ცათანი, ცაჲ წარიგრაგნებოდის, მზე დაბნელდებოდის, მთოვარე უჩინო იქმნებოდის, ვარსკულავნი დამოცჳდინ[3], ქუეყანაჲ შეიწუცბოდის და დაზულებოდის, ვითარ ანუ სადა გამოუჩნდეს მაშინ ნივთიერი ესე ხატი რომელსა[4] გუასწავებ ჩუენ, ჵ [5] კაცო, თაყუანისცემად ? / G 116[ra]

[1] Abhinc denuo adsunt mss X | [2] განსაკრთ- FH | [3] -ცვოდინ GFHC | [4] add. აწ GF | [5] om. BC.

15. კუალად ვიტყოდი[1] ვითარმედ ვითარცა[2] იგი აჩრდილი შჯულისაჲ წარჴდა, ძმანო, მოსლვაჲთა[3] მადლისაჲთა[4], ეგრეთვე ქალწულისა გან მიღებულისა რაჲ პირმშოჲსა ხატისაჲ სიკეთე ღმრთეებისა ნათლითა საშინელად ბრწყინვიდეს, მაშინ ნივთიერისა ამის და ყოვლად პატიოსნისა ხატისა ხილვაჲ წარჴდეს, ხოლო მსახურებაჲ და[5] პატივი და თაყუანისცემაჲ, რომელი ამის მიერ შევწირეთ ჩუენთჳს განკაცებულისა ღმერთისა[6] არა წარწყმდეს, არამედ სასყიდელი მის გან მოვიღოთ ჩუენ მსმენელთა, ვითარმედ პატივი ხატისაჲ პირმშოჲსა მის ხატისა[7] წიაღწევს[8]. ამის თჳს უკუჱ « რომელი მცირესა[9] ზედა სარწმუნო[10] იყოს მრავალსა ზედა სარწმუნოჲ[11] არს », ხოლო უკუეთუ მრავალგზის კუალად ქცევითა ვიდრე მოაქამდე ჯერეთ სამეუფოჲსა ოდენ ხატისათჳს მარტო[12] მოგა/ჴსენე თქუენ, ნუ დაგიკჳრდების რაჲმეთუ A 139[vb]
ჯერ იყო ჩუენდა რაჲთა პირველად ხოლო წყაროჲ[13] უჩუცნოთ[14] წყურიელთა, და ეგრეთღა ნაკადულები მისი რომელ არიან ყოვლად სასურველნი ხატნი ყოველთა წმიდათანი.

[1] მეცა add. GHB | [2] ვითარ F | [3] -სლვითა GF | [4] -სათა GFH | [5] om. AC | [6] ჩუენთჳს - om. F | [7] სახისა C | [8] წიაღვალს GHBC | [9] -რედსა X | [10] -ნოჲ C | [11] იყოს - : om. FHB | [12] ს.წ. : წ. ს. X | [13] -ნოჲთ BC.

16. ვინაჲცა მასვე სატთა[1] თაყუანიცემისა[2] ურწმუნოებასა / შინა მოუქცეველად[3] G 116[rb]
დადგრო- მილთა თჳს გამცნებ თქუენ, მართლმადიდებელთა შვილთა ეკლესიისათა, რაჲთა ზიარებად არა შეიწყნარნეთ იგინი. ნუცა « გიხაროდენ » ეტყჳთ მათ[4] განსა ვისმე და ნუცა[5] ერთსა მათგანსა თანააღერევით ვიდრემდის სინანულისა მიერ მოიქცენ მეცნიერებად ჭეშმარიტებისა.

[1] მას F | [2] -მასა F | [3] om. F | [4] ე. მ. : ეტყჳ ამათ FH | [5] ნუმცა H.

17. ხოლო უკუეთუ თქჳან[1] ვიეთმე მათგანთა ფუცვაჲ ვისდამე მიმართ უგუნურებით და განკრთომილებით რაჲთა ამიერითგან არღარა თაყუანისსცენ[2] მათ ყოველსა ხატსა[3], ისწავებდ[4] ეგევითარნი თუ რასა[5] იტყჳს[6] ღმრთისა[7] მიმართ წინაჲსწარმეტყუელი. « ვფუცე და დავამტკიცე დაცვად მშჯავრთა სიმართლისა შენისათა ». ხოლო რომელსა იგი იტყჳს ესევითარი არს ვითარმედ დაცვაჲ მიფუცავს

Hérode qui est inacceptable et non avalisé, et comment par l'exécution de ce qu'il avait juré, le malheureux est devenue l'aliment du feu éternel. C'est pourquoi il convient que ces gens sans images ne fassent aucun serment, ni de cette manière, ni pour plaire à Dieu. Et au cas où leur crainte en serait arrivée jusqu'à celle de la mort, et qu'ils aient posé cet acte, par le repentir il seront délivrés de ce tourment. Car pour un faux serment de cette espèce il y a condamnation et châtiment de la faute. Quand grâce à la conversion et au repentir ils vivront, ils se seront détournés eux-mêmes de l'adversaire de Dieu qui corrompt les âmes en les soumettant à un serment injuste.

18. Du fait que l'apôtre des choses divines dit: *Il faut instruire les adversaires avec douceur* (2 Tm 2,25), comme il l'a dit à leur égard par raison de compassion, je vous demande donc, frères, d'ajouter pour vous de la part du Seigneur une autre petite chose, si vous voulez personnellement arriver tous à lui dans l'unanimité[15] avec surabondance. Grâce au bien devenez vainqueurs du mal! Gardez le Dieu inconnaissable et sur les fresques, et sur les planches, et sur les vases sacrés les images saintes dessinant notre Seigneur Jésus-Christ, et la toute incorruptible Theotokos sa mère corporellement, et avec eux, celles de tous les saints pères de Dieu, les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs et les abbés, et les femmes qui par l'endurance des épreuves ont transformé la faiblesse féminine en venant au secours de hommes revêtus des épreuves[16]! Ne nous laissons pas séduire comme par les rêveries païennes des dieux, ce qui est hérésie et perte des âmes, mais embrassez l'éloquence chrétienne comme caractéristique chérissant le Dieu unique! *Car la parole est crédible et digne d'être acceptée par tous* (1 Tm 1,15), car ce n'est là pas seulement éviter l'erreur, mais encore emporter des couronnes! Rejetons les errements et la loi sans Dieu des gens de mauvaise foi, afin que nous aussi nous ne devenions pas suspects de n'être plus croyants!

---

[15] Le groupe de mss X termine ici de la manière suivante: "que nous sortions grâce à toi de ces difficultés momentanées et que nous obtenions les biens éternels par la grâce et l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ envers les hommes, à qui revient ainsi qu'au Père la gloire et la joie avec le saint Esprit vivificateur, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen".

[16] Il s'agit des dossiers des saintes Anastasie/Anastase, Anna/Euphemios, Apollinaria/Apollinaire, Eugenia/Eugène, Euphrosynè/Smaragde, Hilaria/Hilaire, Marina/Marinos, Matrona/Babylas, Pelagia/Pelage et Theodosia/Theodose, où ces femmes devenues hommes dans l'ascèse, rachètent l'initiative d'Ève dans la chute originelle. Cf. E. Patlagean, "L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi Medievali* 17 (Spoleto 1976) 597-623; et plus tôt au IVe siècle, la jeune fille sauvée du naufrage par saint Martinianos, cf. Michel van Esbroeck, "La Vie de saint Martinianus en version syriaque", *Parole de l'Orient* 20 (1955) 244-245.

და დამიმტკიცებიეს, ხოლო არა დაცვაჲ არცა მიფუცავს არცა დამიმტკიცებიეს[8]. მას[9] თანა გონებად მოიღეთ მათ დაუწყნარებელი და უცნობო[7] ქმნული მეფე ჰეროდე, ვითარ აღსრულებითა მისითა რაჲ იგი ფუცა, ნივთ საუკუნოჲსა ცეცხლისა იქმნა საწყალობელი იგი. ვინაჲცა[10] ამათცა უხატოთა[11] ჴამდა ყოვლად არა / ფუცვაჲ კაცთა ხოლო, და არა ღმრთისა სათნოყოფითა. დაღაცათუ ვიდრე სიკუდიდმდე მიიწეოდა[12] შინებაჲ მათი, და დაღაცათუ ესე ყვეს, სინანულით[13] განერნენ[14] ჭირისა მისგან. რაჲმეთუ[15] ესევითარისა მის ცრუ ფიცებისა საშჯელი[16] და საზარელებაჲ ბრალისაჲ. რაჟამს ესენი მოქცევითა[17] და სინანულითა / ცხონდენ[18] თავად[19] მიიქცეს სულთა განმხრწნელისა მის ღმრთისბრძოლისა უსამართლოდ მაფუცებელისა[20] მათისა. G 116[rb] A 140[ra]

[1] თქუენ FH | [2] -ისცენ F | [3] მ.ყ.ხ. : ხ.ყ. : F | [4] -ებედ C | [5] რაჲსა C | [6] -ტყჳ C | [7] -საჲ C | [8] ხოლო - : om. X | [9] ამას GH | [10] om. FH | [11] უცხოთა FH | [12] მიიცემოდა F | [13] -ითა GFHC | [14] -ერნედ GC ; გონიერად FH | [15] რაჲთა GX | [16] -ლითა F | [17] მოქევითა F | [18] ილლევის. A | [19] თავადვე GFHC | [20] ღმრთისმშობელისა FH.

18. ვინაჲთგან უკუჱ ვითარცა[1] საღმრთოთაჲ[2] მოციქული იტყჳს « სიმშვდით ჯერ არს განსწავლაჲ[3] წინააღმდგომთაჲ », ამის თჳს მცირე რაჲმე სხუაჲცა ვითარ თქუა[4] მათდა მიმართ მიზეზითა თანალმობისაჲთა, ძმანო, ვევედრებით[5] თქუენსა უფლისა[6] მიერ, გნებავს თუ საკუთრებასა მოვედით ყოველნი ერთბამობითითა[7] მასვე ზედაობითა ! კეთილისა მიერ მძლევ ექმნნეთ ბოროტისა ! ხოლო[8] დაუტევეთ პირველი იგი უმეცრებითი ურწმუნოებაჲ თქუენი და საცთური[9] და კედელთა ზედა და ფიცართა და სამღდელოთა / ჭურჭელთა ზედა გამოხატულთა წმიდათა ხატთა უფლისა ჩუენისა იესჳ ქრისტესა, და ყოვლად უსრწნელისა ღმრთისმშობლისა ჳორციელად დედისა მისისათა, და მათ თანა ყოველთა წმიდათა ღმრთისათასა მამათა, მამათმთავართა, წინაჲსწარმეტყუელთა, მოციქულთა, მოწამეთა და მამათასა, და რომელთა იგი მოთმინებითა ღუაწლთაჲთა უძლურებაჲ დედობრივი სამჳნედ მამათა შეცვალეს ღუაწლით შემოსილთა დედათასა ! ნუ ვითარცა ღმერთთა შევიტკბობთ წარმართებრითა[10] ჰრუტყუჱბითა, რომელი ესე წვალება არს და სულთა წარწყმედა ! არამედ ვითარცა ერთისა ღმრთისა მეგობრად განკუთნვილთა ქრისტეანებრითა ამბორსუყოფდეთ სიტყვერებითა, რაჲმეთუ « სარწმუნო არს სიტყუაჲ და ყოვლისაშე[11] შეწყნარებისა ღირს », ვითარმედ არა ხოლო უცთომელობა არს ესე, არამედ მომატყუჱბელცა გჳრგჳნთა. მოვიძაგოთ საცთურნეანი და უღმრთოებით შჯული ბოროტად მადიდებელთაჲ რაჲთა არა ჩუენცა მორწმუნე ყოფად საგონებელ ოდენ / ვიყვნეთ. G 116[va] A 140[rb]

[1] om. FH | [2] საღმრთოჲ FH | [3]-სწვავითა C | [4] ვ.თ. : ვთქუა GX | [5] -დები GFH | [6] -საჲ GFHC | [7] -მობისა თჳს X; Abhinc habent mss X sequentem clausulam: რაჲთა შენ მიერ საძნაურთა ამათგან საწუთოჲსათა განვერინეთ და საუკუნეთა მათ კეთილთა მივემთხჳნეთ მადლითა და კაცთმოყუარებითა უფლისაჲ ჩუენისაჲ იესუ ქრისტესითა, რომლისა თანა მამასა შუჱნის დიდებაჲ სიხარული (სახიერით FH) და ცხოველსმყოფელით სულით წმიდითურთ აწ და მარადის და უკუნეთაჲ (საუკუნეთა FH) საუკუნეთასა, ამენ. | [8] om. A | [9] ურწმუნოებაჲ - om. A | [10] -რთებითა A | [11] ყოვლისა A.

19. Écoutons ceci: celui qui garde la loi de la foi entière et sera sceptique sur seulement un point, sera redevable du tout. Car comme certains le pensent, déjà dans l'adoration l'honneur des images est aboli par la station debout. Mais celle-ci va à ce qui est au-delà[17], et par la grâce de Dieu elle nous rend en retour la récompense de la foi, quand les corps des saints seront dignes de briller plus que le soleil sur nous tous, par l'intercession de la toute incorruptible et davantage bénie, notre glorieuse reine la Theotokos et toujours Vierge Marie, dont nous honorons et adorons l'image toute vénérable, et par celle de tous les saints qui ont toujours plu à Dieu, dont en représentant les plaies et les épreuves pour le Christ, nous faisons le service de leurs saintes images en particulier et avec amour, pour Celui qui est unique par l'essence et trine par les personnes et les relations, à notre Dieu à qui est la gloire et la force, l'honneur et l'adoration, la glorification et la grande beauté aux premiers siècles, maintenant et toujours, et dans les siècles qui ne se terminent pas. Amen.

[17] Nous comprenons cette expression dans le sens de la célèbre citation de Basile, *De Spiritu Sancto*, 18,45: Ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, la plus fréquemment citée dans les texte iconophiles.

19. ვისმინოთ ესე ვითარმედ რომელმან ყოველი შჯული სარ/წმუნოებისა დაიცვას და ურწმუნოებდეს ერთსა ხოლო რასმე ზედა, იქმნა იგი ყოვლისავე თანამდებ, G 116[vb] რაჲმეთუ არა ვითარ იგი ვიეთნიმე ჰგონებენ[1] ვიდრე თაყუანისცემადმდე ოდენ დადგრომითა წარწყმდების პატივი ხატთაჲ, არამედ მერმესა მას წიაღვალს და მადლითა ღმრთისაჲთა სასყიდელსა სარწმუნოებისასა კუალად გუაგებს, რაჟამს იგი ღირს იქმნენ გუამნი წმიდათანი განბრწყინვებად უფროჲს ბრწყინვალებასა მზისისა ჩუენ ყოველთა თჳს, მეოხებითა ყოვლად წმიდისა უხრწნელისა უფროჲსად კურთხეულისა დიდებულისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისითა, რომლისა ყოვლად სამსახურებელსა ხატსა პატივეცით და თაყუანისვეცით, და ყოველთა წმიდათა საუკუნითგან ღმრთისა[2] სათნო ყოფილთაჲთა, რომელთა წყლულებათა და ქრისტეს მიერთა ღუაწლთა გამოხატვითა[3], წმიდათა ხატთა მათთაჲთა თჳსებით და სიყუარულით მსახურ ვექმნნენით[4]. ერთსა მას არსებითა და სამსა პირებითა და შუამოვნებითა, ღმერთსა ჩუენსა რომლისაჲ[5] არს დიდებაჲ და სიმტკიცე, პატივი და თაყუანისცემაჲ, დიდებუ/ლებაჲ და დიდშუჱნიერიებაჲ პირველთა საუკუნეთა, აწ და მარადის და უსრულებელთა G 117[ra] საუკუნეთასა[6], ამენ.

[1] -ებდენ AX | [2] -საჲ G | [3] გარდამოხატვითა G | [4] ვექმნენით A | [5] -სა G | [6] უ.ს. : უკუნითი უკუნისამდე A.

Ludwig-Maximilians-Universität
Institut für Semitistik
Veterinärstraße 1
D-80539 München

Michel van Esbroeck

José M. Floristán Imízcoz

Conflictos religiosos en las islas griegas a la luz de documentos vaticanos (ss. XVI-XVII)

§ 1. La organización eclesial primitiva, como es sabido, descansaba en los principios de un solo obispo por diócesis, un patriarca por territorio y un único imperio cristiano entendido como reino de Dios en la tierra, lo que permitía que una misma iglesia abarcara comunidades de lenguas, tradiciones y ritos diferentes. La ruptura de la unidad política del imperio cristiano trajo consigo, casi de manera inmediata, la eclesiástica. Dos son los hitos simbólicos más importantes de este proceso de alejamiento en lo temporal: la coronación de Carlomagno en el 800 d.C., que marcó el nacimiento de un nuevo imperio cristiano occidental separado del bizantino, y las cruzadas, en especial la cuarta con la toma de Constantinopla, que supusieron el intento de someter el imperio bizantino, heredero del antiguo romano, al nuevo surgido en occidente. En el terreno espiritual la separación se manifestó, entre otros aspectos, en la doble jerarquía eclesial, latina y bizantina, existente en los territorios conquistados por los cruzados, prueba innegable de la solidez de la conciencia de cisma entre las iglesias[1]. Ahora bien, en esta misma época en la que la separación se pone de manifiesto en toda su crudeza comienzan a surgir los movimientos unionistas, fomentados por los latinos desde una posición de fuerza, por los griegos como contrapartida de la ansiada ayuda militar y política. En varias ocasiones a lo largo de la Baja Edad Media hubo negociaciones para la unión y diversos patriarcas y emperadores bizantinos firmaron profesiones de fe[2], que

---

[1] Sobre el cisma pueden consultarse, entre otros muchos títulos, M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941; F. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948; *Byzantium and the Roman Primacy*, New York 1966; G. Every, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, London 1962; S. Runciman, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIIth Century*, Oxford 1963; R. Haugh, *Photius and the Carolingians*, Belmont-Mass. 1982.

[2] Cf. W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903; L. Bréhier, "Attempts at Reunion of the Greek and Latin Churches", CMH 4 (1923) 594-626; O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'empire de l'Orient 1355-1375*, Varsovia 1930; H. Rees, *The Catholic Church and Corporate Reunion. A Study in Relations between East and West from the Schism of 1054 to the Council of Florence*, London 1940; D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael*

OCP 65 (1999) 53-105

culminaron con la unión de Florencia (1439) a las puertas del colapso final del imperio bizantino[3]. Aunque la unión no tuvo efectos duraderos en el ámbito jerárquico eclesial, supuso un cambio en el régimen canónico y civil de los griegos que vivían bajo dominio político occidental, en Italia o en los Balcanes. El modelo bajomedieval de doble pastor que V. Peri denomina "franco-normando" o "cruzado" dejó paso, al menos en teoría, al primitivo de "una diócesis, un pastor"[4]. Es cierto que Venecia, el estado latino bajo cuyo gobierno vivían más griegos, vio en ocasiones con recelo la existencia de obispados griegos en sus territorios y que, de hecho, algunos nunca llegaron a tenerlo[5], pero no lo es menos que en la segunda mitad del s. XV y primera del siguiente las comunidades griegas comenzaron a poder celebrar libremente su liturgia, a edificar iglesias e, incluso, a tener su propia jerarquía. El cambio, sin embargo, no fue fácil. Con frecuencia despertó suspicacias o abierta oposición del clero y la población latina, lo que obligó a los propios papas a velar por la libre práctica, por parte de las comunidades griegas, de sus ritos y tradiciones[6].

§ 2. Esta situación se mantuvo, mal que bien, hasta el concilio de Trento. Tras él, el breve de Pio IV *Romanus Pontifex* (1564) y el *motu proprio* de Pio V *Providentia Romani Pontificis* (1566) clausuraron la etapa florentina e inauguraron otra nueva de "normalización", es de-

---

Palaeologus and the West, 1256-1282. A Study in Latin-Byzantine Relations, Cambridge-Mass. 1958; B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964; J. Gill, *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, Collected Studies, Variorum Reprints, London 1979; *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, N. Jersey 1979; V. Laurent - J. Darrouzès, *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Archives de l'Orient chrétien XVI, Paris 1976; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant 1204-1571*, vols. I (ss. XIII-XIV) y II (s. XV), Philadelphia 1976.

[3] Cf. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959; *Personalities of the Council of Florence*, Oxford 1964; K. Tsirpanlís, *Marc Eugenicus and the Council of Florence*, Salónica 1974; J. Likoudis, *Ending the Byzantine Greek Schism. The Fourteenth Century Apology of Demetrius Kydones for Unity with Rome*, New Rochelle 1983.

[4] V. Peri, "L'unione della chiesa orientale con Roma", *Aevum* 58 (1984) 439-498. E. Morini, "Le due anime dell''uniatismo'. Due modelli di unità ecclesiale nella Románia franca del XIII secolo", *Studi e ricerche sull'oriente cristiano* 14 (1991) 367-417, describe el modelo anterior a Florencia (el "franco-normando") como *episcopi latini ordenati, episcopi graeci tolerati*, y el posterior como *episcopi graeci in subiectionem Sedis apostolicae pari cum latinis gaudeant privilegio libertatis*.

[5] Sobre la situación jurídica y eclesiástica de los griegos de Venecia, cf. G. Fedalto, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze 1967.

[6] G. S. Plumidis, "Αἱ βοῦλλαι τῶν παπῶν περὶ τῶν ἑλλήνων ὀρθοδόξων τῆς Βενετίας (1445-1782)", *Θησαυρίσματα* 7 (1970) 228-271.

cir, de reunión de las comunidades griegas con la iglesia latina, aunque tolerando sus ritos y costumbres. La creación de la Congregación para la reforma de los griegos (1573)[7], la fundación del Colegio griego de S. Atanasio[8], la edición de textos religiosos griegos en la imprenta vaticana, etc., son síntomas de este cambio de orientación en las relaciones. En la segunda mitad del s. XVI y primera del siguiente se intensifican las negociaciones con diversas iglesias orientales para alcanzar la unidad, que en algunos casos se logra[9]. Diversos concilios provinciales y sínodos locales establecen el nuevo régimen jurídico de las comunidades griegas y albanesas en Italia, a las que se insta a aceptar los decretos y cánones tridentinos y a conservar tan sólo los ritos que no sean contrarios a la fe católica. Las exigencias que se les imponen pueden resumirse en la sumisión a la jerarquía eclesiástica latina y en la correcta administración de los sacramentos, en especial de aquellos en los que las diferencias entre ambas iglesias eran más importantes. En el terreno doctrinal se insiste fundamentalmente en la doctrina del *Filioque* y en la existencia del purgatorio y, en el de las costumbres, en la observancia de ayunos, fiestas, vigilias, etc., en las que los usos latino y griego eran divergentes. Fue quizás en el terreno de las ordenaciones sacerdotales donde más se sintió el cambio producido. Hasta entonces el clero griego se desplazaba a territorio otomano para recibir las órdenes o lo hacía en Italia de manos de obispos transeúntes dependientes del patriarcado ecuménico o del arzobispado de Acrida. Ahora Roma decidió terminar con la actuación de

---

[7] V. Peri, "La congregazione dei greci (1573) e i suoi primi documenti", en I. Forchielli - A. M. Stickler (edd.), *Collectanea Stephan Kuttner* III (= Studia gratiana 13), Bologna 1967, 131-256; *Chiesa romana e "rito" greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975; P. Chiocchetta, "La S. Congregazione e gli Italo-Greci in Italia", en J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum 1622-1972*, vol. I/2 (1622-1700), Rom-Freiburg-Wien 1971, cap. 1.

[8] V. Peri, "Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma", *Aevum* 44 (1970) 1-71; Z. N. Tsirpanlís, *Τὸ ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Salónica 1980, 25-245.

[9] V. Buri, "L'unione della chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII", OC 23 (1931) 105-264; G. Beltrami, "La chiesa caldea nel secolo dell'unione", OC 29 (1933) 1-283; G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, ST 143, Città del Vaticano 1948; M. Lacko, *Unio Užhorodensis ruthenorum carpaticorum cum ecclesia catholica*, OCA 143, Roma 1955; S. Polčin, *Une tentative d'union au XVI[e] siècle: la mission religieuse du pere Antoine Possevin S.J. en Moscovie (1581-1582)*, OCA 150, Roma 1957; O. Halecki, "From Florence to Brest (1439-1596)", *Sacrum Poloniae Millenium* V, Romae 1958, 13-444; a la unión de Brest le dedica la revista *Istina* un número monográfico (París 1990).

estos obispos "cismáticos" viajeros, lo que provocó el problema de la consagración del clero griego de obediencia romana, en especial de los alumnos del colegio de S. Atanasio. La ordenación por un obispo latino dificultaba (si no impedía por completo) su aceptación por las comunidades a las que eran destinados. Era necesario, pues, acudir a obispos griegos que ya tuvieran tal condición en la iglesia bizantina pero que estuvieran sometidos a la romana. Así, en 1594 se nombró en Roma para esta tarea a Germano, obispo de Amatunte (Limasol, Chipre). Dos años después, con la incorporación masiva de la jerarquía rutena tras la unión de Brest-Litovsk, el problema desapareció definitivamente[10].

Éste es, de forma resumida, el marco de la organización eclesial en el que se encuadraron las relaciones entre las comunidades griega y latina allí donde convivieron. El propósito de este trabajo es editar y comentar varios documentos inéditos del *Archivio Segreto Vaticano* (ASVat) de los ss. XVI-XVII relativos a diversas islas griegas, en los que se ponen de manifiesto las tensiones ocasionales existentes entre los cleros griego y latino (Corfú), pero también las buenas relaciones de ambas comunidades (Naxos) y las disensiones internas que hubo en algunas iglesias latinas (Naxos, Siros, Quíos).

CORFÚ

§ 3. La primera mención histórica del obispado de Corfú está en las listas del concilio de Nicea (325) como sufragáneo de Nicópolis en la provincia del Epiro viejo[11]. Como todos los obispados de la diócesis ilírica, dependió de Roma hasta *ca.* 750 d.C., cuando pasó a integrarse en el patriarcado de Constantinopla. Dentro de éste aparece por primera vez en la llamada "*notitia* de los iconoclastas" (s. IX) como sufragánea de la metrópolis de Cefalenia[12]. A comienzos del s. X es ya arzobispado autocéfalo en la denominada τάξις del patriarca Nicolás I y del emperador León VI, condición que mantiene durante los dos siglos siguientes con ligeras variaciones en el orden de prela-

---

[10] Sobre todo ello cf. V. Peri, "Chiesa latina e chiesa greca nell'Italia postridentina (1564-1596)", en *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XI secolo*, vol. I (= Italia sacra 20), Padova 1973, 271-469.

[11] J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* II (a. 305-346), Florentiae 1759 (reimpr. Graz 1960), col. 700 (Apollodorus Corcyrae).

[12] J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum ecclesiae constantinopolitanae*, París 1981, 3.770.

ción[13]. Su primera mención como metrópolis sin obispados sufragáneos es de *ca.* 1088[14], y como tal aparece en las *notitiae* posteriores hasta la de Andrónico III, de mediados del s. XIV[15]. Su elevación a la dignidad metropolitana probablemente fue consecuencia de la importancia estratégica de la frontera adriática del imperio, ya que desde finales del s. XI la isla se había convertido en territorio disputado por griegos y latinos, primero normandos y luego angevinos. El paso de Corfú a manos venecianas en 1386 inició el largo periodo de cuatro siglos de venetocracia, hasta la conquista de la Serenísima República por Napoleón (1799). Desde aquella fecha en las relaciones del patriarcado de Constantinopla ya no se menciona la metrópolis de Corfú[16].

Se ignora la fecha exacta de erección del arzobispado latino de la isla. El primer titular conocido es de 1228, pero sólo a comienzos del siglo siguiente la lista de éstos comienza a ser algo más completa[17]. P. Pompilio Rodotà afirma que Corfú tuvo obispos griegos hasta el s. XIII y que fue Carlos d'Anjou quien introdujo cambios radicales en la política eclesiástica y civil, expoliando a la nación griega e invistiendo a los latinos, aunque inferiores en número, de abundantes derechos y prerrogativas, entre ellas la de que el arzobispo fuera elegido de su comunidad. A los griegos les permitió mantener 32 canonjías cuyos titulares, junto con 30 nobles, elegían un "protopapa" o

---

13 Darrouzès 7.102; 8.118; 11.137; 12.135.

14 V. Grumel - V. Laurent - J. Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I-VII, Kadiköy-Paris 1932-1991, nº 950.

15 Darrouzès 11.76; 12.73; 13.783; 14.63; 15.73; 16.73; 17.89; 18.89; 19.96.

16 Darrouzès 20 (*ca.* 1400) y 21 (de época turca). Con carácter general sobre la iglesia corfiota pueden consultarse M. Le Quien, *Oriens Christianus* II, coll. 145-150; III, coll. 877-882; R. Janin, DHGE XIII, coll. 829-831, s.v. Corcyre; V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, V. L'Église, 1. L'Église de Constantinople, A. La hiérarchie, Paris 1963, 507, 618ss, 672ss; A. Ch. Tsitsas, *Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κερκύρας κατὰ τὴν Λατινοκρατίαν*, Corfú 1969; G. Fedalto, *La chiesa latina in Oriente* I, Verona 1981², 427-430; II, Verona 1976, 93-96; *Hierarchia ecclesiastica orientalis* I (Patriarchatus Constantinopolitanus), Padova 1988, 477-478; P. Soustal - J. Koder, *Nikopolis und Kephallenia* (TIB III), Wien 1981, 178-180; J. Darrouzès, *o.c.*, *passim*. Para la historia política cf. la ya añeja obra de A. Marmora, *Historia di Corfu*, Venecia 1672; F. Thiriet, *La Romanie venitienne au moyen âge. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIᵉ-XVᵉ siècles)*, Paris 1959; D. M. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479*, Cambridge 1984, *passim*.

17 Le Quien, *Oriens Christianus* III, col. 881 (para la jerarquía griega, *ibid.* II, coll. 147-150); Fedalto, *La chiesa latina* II, 93-96 (para la griega, *Hierarchia* I, 477-78); C. Eubel - P. Gauchat - R. Ritzler - P. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi* [I-VIII, Monasterii-Patavii 1913-78] I, 209; II, 136.

"corepíscopo" a cuya jurisdicción se sometían las causas de los que vivían "a la griega". En 1387 Venecia confirmó a estos 32 clérigos los privilegios de que disfrutaban, pero con la prohibición absoluta de ordenar nuevos sacerdotes salvo en caso de defunción[18].

§ 4. Precisamente uno de esos arciprestes, Aloisio (1535-55), dirigió en fecha indeterminada una carta al papa Paulo III para quejarse de la actitud de su obispo, al que acusa de simonía por exigir dinero a cambio de la administración de los sacramentos, en especial del orden sacerdotal (doc. nº 1). El año de 1555 que figura en el dorso de la carta añadido por una mano posterior es, sin duda, erróneo, porque Paulo III fue pontífice entre 1534 y 1549. Sabemos que el 18 de marzo de 1540, en el sexto año de su pontificado, este papa expidió una bula en favor de los griegos de Corfú[19], que confirmaba el *motu proprio* del 18 de mayo de 1521 por el que León X había ordenado a los obispos y clero latino que se abstuvieran de molestar a los griegos en la práctica de sus ritos y costumbres, había sancionado la doble jerarquía latina y griega allí donde la había y, de no existir obispo griego, había previsto el nombramiento de un vicario episcopal (πρωτοπαπᾶς). A este *motu proprio* le siguieron dos breves, uno del propio León X (4.VII.1521) en el que condenaba, entre otras cosas, los gravámenes y prestaciones forzosas por la administración de los sacramentos que abusivamente imponían algunos prelados, en especial el pago de una tasa para la sepultura eclesiástica, y otro de Clemente VII (26.III.1526) que se limitaba a confirmar el vigor de lo establecido por su predecesor[20]. La carta del clero corfiota, por tanto, refleja uno más de los enfrentamientos que algunas comunidades griegas sostuvieron con sus ordinarios latinos por la incomprensión o rechazo, por parte de éstos, de las consecuencias últimas que el mencionado *motu proprio* tenía sobre el régimen jurídico eclesial. El historiador veneciano Marmora afirma que Paulo III concedió la bula de

---

[18] P. P. Rodotà, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia* [I-III, Roma 1758-63, reimpr. Cosenza 1986] III, 137; Ch. Maltezou, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* Ι΄, Atenas 1974, 223.

[19] Una copia en italiano de la bula, de 1756, se conserva en el ASVat, Bened. XIV Boll. e const. 26, ff. 411r-412v. Ya fue publicada por Marmora, *Historia di Corfu*, Venecia 1672, 318-322. Cf. también Π. Χιώτου, *Ἱστορικὰ ἀπομνημονεύματα τῆς νήσου Ζακύνθου* II, Corfú 1858, 519ss.

[20] El *motu proprio* de León X y el breve de Clemente VII ya los publicó, en versión original latina y traducción suya al griego, León Alacio, *De aetate et insterstitiis in collatione ordinum etiam apud graecos servandis*, Romae 1638, pp. 5-21. V. Peri, "L'unione...", 495, cita parte del breve de León X.

1540 a petición del protopapa de Corfú Luigi Rarturo, que estaba enfrentado al arzobispo latino Mafeo Venier por las intromisiones de éste en sus competencias[21]. Oficialmente el ordinario latino de la isla era, desde 1528, Giacomo Cauco[22], pero hasta cinco años después no pudo tomar posesión de su cargo por la oposición de la Serenísima. Ahora bien, aunque la disputa terminó el 12 de julio de 1533, parece que salvo una breve estancia en la isla Cauco no residió en ella jamás[23]. Con todo, nada induce a dudar del testimonio de Marmara cuando menciona como obispo latino a Mafeo Venier, quizás uno de los rivales de Cauco en la lucha por la jurisdicción. De identificarse este Luigi Rarturo con el Aloisio de la carta que publico (lo que parece más que probable) y de ser ésta la petición que motivó la bula pa-

---

21 Marmora, *loc. cit.* Rodotà (*loc. cit.*) lo narra así: "interposero (*sc.* los griegos) l'appello alla S. Sede, e con un medesimo intendimento ed uno stesso volere spedirono Luigi Rarturo protopapa a Paolo III, dalla cui autorità potevano unicamente sperare la calma. Vennero ad un giudice e trovarono un padre. Esposte le violenze recate alla nazione da Veniero arcivescovo latino e suo clero, discussa la causa e udite più volte le parti, ottennero un breve segnato li 8 marzo 1540 (*sic*) con cui, frenato l'orgoglio e l'insolenza de' contradittori a tenore della bolla di Leone X, fu restituito al rito il natio splendore e a' greci il libero esercizio di esso".

22 Su provisión para el cargo (20.XI.1528) por muerte de su antecesor Cristóforo esta en el ASVat, Arch. Cons., Acta misc. 18, f. 187^v, y la cédula de la misma, en AA. Arm. I-XVIII, nº 1696. En esta última el papa Clemente VII dice de él que es "familiaris noster, continuus comensalis, de nobili genere procreatus". Sobre su vida cf. *Dizion. biogr. degli italiani* 22, Roma 1979, s.v. Cauco, Giacomo.

23 Al poco de su nombramiento el papa ordenó a Cauco con un breve que tomara posesión de su sede de forma inmediata, incluso antes de obtener la bula oficial con sello de plomo (ASVat, Arm. XL, 20, nº 1114), y con otro (3.XII.1528) exhortó al dux de Venecia, Andrea Gritti, a favorecer esta provisión (Arm. XL, 22, nº 747). Transcurridos los seis meses de plazo que se le dieron para la obtención de la mencionada bula, como aún no la hubiera conseguido, el papa le concedió con otro breve (31.VI.1529) un segundo plazo improrrogable de seis meses (Arm. XL, 24, nº 6). Años después, un breve de Paulo III (18.IV.1542) al dux Pietro Lando menciona las dificultades de Cauco para ejercer la jurisdicción en la isla, por lo que pide que le favorezca (Arm. XLI, 24, nº 327). Entre tanto, Cauco estuvo disfrutando de los beneficios de una rica canonjía en la diócesis de Padua que se le había concedido en 1522, pero en cuya posesión no entró hasta 1525, también por oposición veneciana. Esta canonjía se le renovó en varias ocasiones, en los años 1539 (Arm. XLI, 13, nº 526), 1543 (Arm. XLI, 26, nº 134) y 1546 (Arm. XLI, 36, nº 498). Además, en septiembre de 1544 fue nombrado por Paulo III *scriptor litterarum apostolicarum* (Reg. Lat. 1750, ff. 316^v-317^r). En fin, Cauco participó en las sesiones de la 1ª fase del Concilio de Trento (1545-47) alineado en el bando curial frente a los imperiales, y más que por su trabajos teológicos destacó por su continuas propuestas para trasladar la sede del concilio, cf. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Band II (Die erste Trienter Tagunsperiode 1545/47), Freiburg 1957, *passim*.

pal, la fecha de ésta nos serviría como *terminus ante quem* para aquélla[24].

Éste sería, pues, el trasfondo histórico en el que se enmarca la carta. Junto al protopapa Aloisio la firman otros 19 eclesiásticos, entre ellos el sacelión (ὁ σακελλίου ό σακελλίων), el archiclesio[25], el hieromnemón y el archimandrita[26]. Comienza con una larga alabanza de Paulo III como defensor de la justicia frente a la codicia reinante, que ni el propio Hipócrates, cabeza de los Asclepíadas, podría curar. Tras esta referencia erudita pagana se compara al papa con su homónimo el apóstol de los gentiles y se alude a su defensa de la verdad, tal como propala la fama, de la que, en un nuevo alarde de erudición, se dice si no será Dios, en cita sacada de Hesíodo[27]. A continuación viene la queja contra el obispo por el dinero que pide por las ordenaciones y que saca de las iglesias y bodas, que califican como impuesto gentil y simoniaco. Finalmente piden al papa que les libre de esta servidumbre como libró a los zacintios y cefalenios, que recibieron de él la gracia de tener a su propio protopapa como juez. La petición del clero griego de Corfú fue escuchada. Por la mencionada bula Paulo III concedió a Rarturo y sus sucesores en el futuro libertad de culto según sus ritos, para administrar los sacramentos, dar sepultura eclesiástica y portar la cruz procesional en los entierros "senza pagamento di alcun denaro da farsi a' latini". A la vez, ordenaba al obispo que en virtud de la obediencia debida observara estrictamente lo prescrito por León X, y al clero y magistrados temporales otro tanto, bajo pena de suspensión *a divinis* y excomunión *latae sententiae* que sólo el papa podría levantar[28].

---

[24] No he podido consultar el libro de K. Ph. Zaridi dedicado al hijo de Luigi, Alexio Rarturo, *Ὁ μέγας πρωτοπαπᾶς Κερκύρας Ἀλέξιος Ραρτοῦρος. Λόγιος τοῦ 16ου αἰ. (1504-1574)*, Corfú 1995, en cuyo segundo capítulo se estudia el origen de la familia y la vida de Alexio y otros miembros de la misma. Alexio Rarturo estaba en Roma en 1540, en un viaje emprendido por cuenta de la comunidad de Corfú, por lo que es probable que fuera él el encargado de llevar la carta de su padre.

[25] Ἀρχικλήσιος, término de dignidad eclesial que no he podido encontrar en ningún léxico (Du Cange, Sophocles, Δημητράκου, Κριαρᾶ), pero que no puede ser sino traducción del lat. *archiclavus*.

[26] Sobre el origen, denominación y funciones de estos cargos de la iglesia bizantina puede consultarse J. Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine*, Paris 1970.

[27] Cf. Hes. *Op*. 763-4: Φήμη δ' οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ
λαοὶ φημίξουσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή.

[28] Cf. también Rodotà, *o.c.* III, 138 (referido a otros breves de Paulo III para otras comunidades griegas o albanesas): "permette loro (*sc.* Paulo III a griegos y albaneses)

EL DUCADO DE NAXOS O DEL ARCHIPIÉLAGO

§ 5. La visita *ad limina* que el arzobispo latino de Naxos Dionisio Rendi realizó en 1601 ya nos era conocida por la relación de su diócesis que presentó, publicada por G. Hofmann[29]. En el ASVat he hallado documentación complementaria sobre la misma, que arroja nueva luz sobre las dificultades con las que tropezó en el desarrollo de su labor pastoral y sobre el apoyo que le prestaron los gobernadores del Archipiélago Constantino Cantacuceno y Juan Coniatis y la comunidad griega de la isla encabezada por su arzobispo Atanasio, todos ellos conocidos ya por otras fuentes.

El ducado de Naxos o del "Archipelago" nació en 1205 al calor de la 4ª cruzada por conquista del noble veneciano Marco Sanudo[30]. Aunque teóricamente bajo soberanía veneciana en virtud del reparto territorial posterior a la cruzada, los Sanudo supieron ganarse una independencia que se prolongaría por espacio de tres siglos y medio. Por alianza matrimonial fueron sustituidos en 1383, como casa gobernante, por los Crispo, pertenecientes a una familia lombarda de Verona que hacía remontar sus raíces nada menos que al historiador latino Salustio Crispo. Las luchas entre genoveses, venecianos, turcos, catalanes y bizantinos en el último siglo y medio del Imperio bizantino y las diversas guerras turco-venecianas después de 1453 tuvieron consecuencias nefastas para las islas del Egeo. La despoblación y miseria de las mismas es dibujada con trazos desoladores, a comienzos del s. XIV, por el clérigo florentino Cristóforo Buondelmonti[31]. Tras la toma de Constantinopla las visitas de la flota turca y las levas de población fueron constantes, por no hablar de los efectos devastadores de la piratería, mal endémico en el Egeo ya durante la

---

il diritto della sepultura ecclesiastica accompagnata colle solite ceremonie e li sottrae da' pagamenti degli emolumenti funerali".

29 *Vescovadi cattolici della Grecia. IV Naxos*, OCA 115, Roma 1938, 59-69.

30 Para un relato completo y detallado del ducado de Naxos entre su creación en 1205 y su desaparición en 1566 cf. W. Miller, *The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece (1204-1566)*, N. York 1908 (reimpr. 1979), 570-649, y K. M. Setton, "The Latins in Greece and the Aegean from the Fourth Crusade to the End of the Middel Ages", CMH IV, 1 (*Byzantium and its Neighbours*), Cambridge 1966 [389-430], 425-427. Sobre la organización social pueden consultarse P. G. Zerlentis, "Γράμματα Φράγκων δουκῶν τοῦ Αἰγαίου πελάγους (͵αυλγ΄ - ͵αφχδ΄)", BZ 13 (1904) 136-157; D. Jacoby, *La féodalité en Grèce médiévale*, Paris 1971, 271-293; A. E. Kasdagli, "Peasant and Lord in Fifteenth Century Naxos", ByzF 11 (1987) 347-55, y B. Slot, "The Frankish Archipelago", ByzF 16 (1991) 195-207.

31 E. Legrand, *Description des îles de l'Archipel grec (1420) par Christophe Buondelmonti*, Paris 1897 (reimpr. Amsterdam 1974), *passim*.

Baja Edad Media. En las primeras décadas del s. XVI la situación se agravó a resultas del avance otomano por el norte de África y los Balcanes y, en especial, de la conquista de Rodas (1522). El 11 de noviembre de 1537 el penúltimo duque franco, Giovanni IV Crispo[32], se vio obligado a rendirse a la escuadra de Barbarroja y a comprometerse al pago de un tributo anual de 5.000 ducados en señal de vasallaje. De nada sirvió su llamamiento al papa Paulo III, al emperador Carlos V, al rey de romanos Fernando y al de Francia Francisco I para que abandonaran sus diferencias e hicieran frente al avance otomano[33], ya que la paz turco-veneciana de 1540 dejó en manos de la Puerta las Espórades septentrionales y otras islas del Egeo, a pesar de los esfuerzos venecianos por recuperarlas. Aunque nominalmente el ducado del Archipiélago seguía existiendo, de hecho el pago del tributo lo hacía dependiente por completo del sultán turco[34]. Esta situación se prolongó hasta mediados del año 1566, cuando Giacomo IV Crispo, apenas dos años después de llegar al cargo, fue depuesto del mismo y sustituido, por nombramiento de Selim II, por el judío José Nasi[35]. Crispo pudo escapar a Italia, al parecer tras un periodo de encierro en Constantinopla, y desde allí se dedicó a hostigar los territorios e intereses otomanos[36]. Nasi gobernó el ducado por medio de

---

[32] Giovanni IV Crispo (n. 1499) comenzó a gobernar en 1517 al alcanzar la mayoría de edad. Su gobierno se caracterizó por el enfrentamiento constante con los turcos, que culminó con la expedición de Jairedín Barbarroja de 1537. Si bien la paz turco-veneciana de 1540 confirmó sus derechos al ducado, en la práctica Crispo se vio obligado a reconocer el protectorado turco, lo que le permitió seguir gobernando hasta su muerte en 1564.

[33] *Ioannis Crispi Aegei maris Naxique ducis byzantini imperatoris tributarii ad Pont. romanorum et christianos principes epistola* (sin indicación de año ni lugar de edición), recogida por Buchon, *Recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies* II, Paris 1845, 464-72.

[34] Para una visión global de la situación del Archipiélago cf. la relación de la visita que hace un síndico veneciano a Tenos en 1563, publicada por V. Lamansky, *Secrets d'État de Venise,* San Petersburgo 1884, 651-660.

[35] B. J. Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718,* Nederl. hist.-archaeol. inst. te Istanbul 1982, 88-90, analiza con detalle las diversas versiones existentes sobre los motivos que impulsaron a Selim a deponer a Crispo y nombrar a Nasi.

[36] En 1570, en plena guerra turco-veneciana (1570-73), fue temporalmente repuesto como gobernador del ducado un hermano de Giacomo con ayuda veneciana, pero un año después los turcos habían recuperado de nuevo la isla. La llegada al trono de Murad III en diciembre de 1574 reavivó su esperanza de recobrar su feudo, ya que la wālide sulṭān (madre del sultán reinante) Nūr Bānū (Cecilia de nombre cristiano) era de Paros, hija ilegítima del penúltimo señor de la isla Nicolo Venier († 1520), y había sido llevada al harén del Top Kapi tras la conquista de la isla en 1537

Francisco Coronel, un católico descendiente de conversos españoles[37], mientras él se dedicaba en la Puerta a la política de altos vuelos, como la guerra de conquista de Chipre o el famoso proyecto pionero del sionismo de fundar un reino judío en Tiberíades[38]. A su muerte en 1579 el Archipiélago se incorporó definitivamente a la administración otomana y quedó bajo el gobierno del "capudán" pachá del Mediterráneo. Un año después de la conquista sus habitantes obtuvieron de Murad III una carta de privilegios entre los que se incluían la exención de impuestos extraordinarios, la libertad de culto y práctica de sus costumbres, la posibilidad de reconstruir las iglesias, seguridades jurídicas en los derechos de propiedad y libre testación, jurisdicción propia, etc., que sentaron las bases de una nueva etapa en la vida del Archipiélago[39].

---

y ofrecida al entonces príncipe Selim (cf. *Encyclopédie de l'Islam* VIII, Leiden 1995, s.v. Nūr Bānū). Giacomo viajó a Constantinopla en 1575 para intentar recuperar su feudo, pero en vano. Murió en Pera al año siguiente.

[37] Era hijo del converso Juan Pérez, antiguo gobernador de Segovia que huyó a Turquía, adoptó su primitivo nombre judío de Salomón Senior y se convirtió en mano derecha de José Nasi. Descendían de la familia del último gran rabino de Castilla, Abraham Seneor (*ca.* 1412 – *ca.* 1493), que fue un gran protector de los judíos y desempeñó varios cargos de importancia relacionados con esta comunidad en la España de los Reyes Católicos, bajo cuyo padrinazgo se bautizó cristiano el 15.VI.1492 adoptando el nombre de Fernando Núñez Coronel. Cf. *The Jewish Encyclopedia* y *Encyclopaedia Judaica* s.vv. Seneor, Abraham, y Senior, Solomon. Sobre la administración de Nasi-Coronel, cf. Slot, *o.c.* 90-97.

[38] Joâo Miguez (nombre cristiano) / José Nasi (nombre judío) nació en Portugal a comienzos del s. XVI de familia judía expulsada de España. Tras residir unos años en Amberes, Lyon y Venecia, en 1553 se estableció definitivamente en Constantinopla. Apoyó a Selim contra su hermano Bayaceto en la lucha por la sucesión de su padre Solimán, lo que le proporcionó gran ascendiente sobre él cuando llegó al trono y le valió el nombramiento como duque de Naxos e islas del Archipiélago. Diversas fuentes lo presentan como el culpable de la guerra de conquista de Chipre. Estuvo también en contacto con los rebeldes flamencos, en concreto Guillermo de Orange le escribió en 1569 instándole a atacar a Felipe II para distraer sus fuerzas de los Países Bajos. Con la muerte de Selim (1574) perdió toda su influencia, aunque no sus cargos e ingresos. En la corte otomana contó con la enemistad declarada de los embajadores veneciano, francés y alemán, y del círculo del gran visir Sokollu Mehmed Bajá. Cf. *The Jewish Encyclopedia* y *Encyclopaedia Judaica*, s.v. Nasi, José; C. Roth, *The House of Nasi II: The Duke of Naxos*, Philadelphia 1948; A. Arce, "Espionaje y última aventura de José Nasi (1569-74)", *Sefarad* 13 (1953) 257-286; P. Grunebaum-Ballin, *Joseph Naci, duc de Naxos*, Paris – The Hague 1968.

[39] Publicada por P. G. Zerlentis, *Γράμματα τῶν τελευταίων Φράγκων δουκῶν τοῦ Αἰγαίου πελάγους 1438-1566*, Ermúpolis (Siros) 1924, 101-105. Para una discusión pormenorizada de los privilegios, cf. E. E. Κούκκου, *Οἱ κοινοτικοὶ θεσμοὶ στὶς Κυκλάδες κατὰ τὴν Τουρκοκρατία*, Atenas 1980. Cf. también Slot, *o.c.* 98ss.

§ 6. Por lo que respecta a la organización eclesiástica del Archipiélago, el obispado de Paros aparece mencionado por primera vez en las listas del concilio de Éfeso (431) como sufragáneo de la metrópolis de Rodas, pero no el de Naxos[40]. Un siglo después Naxos ya está representada por su obispo en los sínodos constantinopolitanos de los años 518 y 536[41], y en la *notitia* más antigua del patriarcado constantinopolitano, la del Ps. Epífanes de Chipre (del reinado del emperador Heraclio, 610-641), ambas sedes aparecen relacionadas dentro de la provincia de las Cíclades[42]. Esta situación se prolongó durante cuatro siglos y medio[43], hasta que en 1083 se fusionaron en la metrópolis de Paronaxia[44], que en las *notitiae* posteriores hasta la conquista turca de Constantinopla figura como tal sin obispados sufragáneos[45]. Durante la dominación franca se erigió además un obispado latino que, tras la toma de Rodas en 1522, se convirtió en arzobispado con las sedes sufragáneas de Tenos-Míconos, Melos, Siros, y Santorini[46]. El hecho de que la sede de Paronaxia, a diferencia de lo que hemos visto que ocurría en Corfú, aparezca constantemente en las *notitiae* del patriarcado ecuménico hasta época turca induce a pensar que en ningún momento del dominio franco desapareció el obispado griego y que una y otra jerarquía coexistieron, aunque probablemente la segunda gozaría de una situación privilegiada bajo la protección, primero de los Sanudo, más tarde de los Crispo.

---

[40] E. Gerland – V. Laurent, *Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae orientalis graecae*, vol. I: Les listes conciliares (Die Genesis der Notitiae episcopatuum), fasc. 1 Synode de Gabadius (394) et Concile d'Éphese (431), Kadiköy-Istanbul 1936, 90; R. Schieffer (ed.), *Index generalis Actorum Conciliorum Oecumenicorum* III (index topographicus), Berolini 1984, s.v. Parus, recoge la presencia de su obispo en Éfeso (431) y Calcedonia (451).

[41] Cf. R. Schieffer, *o.c.*, s.v. Naxus.

[42] Darrouzès, *Notitiae* 1.429.

[43] Darrouzès 2.498, 3.568, 4.447, 7.607, 9.477, 10.566.

[44] V. Grumel - V. Laurent - J. Darrouzès, *Regestes* nº 929; F. Dölger - P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, München-Berlin 1924-65, nº 1088.

[45] Darrouzès 11.84, 12.80, 13.789, 14.69, 15.80, 17.94, 18.94, 19.101, 21.49.

[46] Sobre la iglesia griega de Paronaxia puede consultarse Le Quien, *Oriens Christianus* I, coll. 937-942; V. Laurent, *Sceaux* V, 1, 537-538; G. Fedalto, *Hierarchia* I, 219-220. Sobre la latina, Le Quien, *Oriens Christianus* III, coll. 1001-1008; P. B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, Ratisbonae 1873, 448; Eubel-Gauchat, *Hierarchia* I, 358; II, 200; III, 254; IV, 253. G. Fedalto, *La chiesa latina* II, 163-164. Contiene también abundante información la relación de la misión jesuita de Naxos publicada por V. Laurent, "La mission des Jésuites à Naxos de 1627 à 1643", EO 33 (1934) 218-226, 354-375; 34 (1935) 97-105, 179-204, 350-367, 473-481.

La sumisión a la Puerta desde 1537 y el dominio turco después de 1566 alteraron las relaciones de las dos iglesias en las islas. Si tras el concilio de Trento en los territorios bajo control político occidental se volvía, como hemos visto, al régimen de "normalización", el patriarcado ecuménico también intentaba poner bajo su jurisdicción a toda la población cristiana de la Puerta, lo que inevitablemente provocaba algunos roces con las minorías latinas. Dentro de éstas, además, se dieron algunos casos de graves enfrentamientos entre fieles y obispos, ante los que la población de rito griego no permaneció indiferente. Examinemos primero los procesos de nombramiento de los obispos de Melos y Naxos en 1564, los últimos antes de la conquista turca, para pasar luego a la visita *ad limina* de Rendi y los enfrentamientos de Siros.

§ 7. Nada más fallecer, en los meses finales de 1563 o iniciales de 1564, el obispo de Melos Stefano Gattalusio[47], el duque Giovanni IV Crispo, consciente del peligro que la sede vacante suponía en las luchas jurisdiccionales con el patriarcado ecuménico, en uso del *ius patronatus* que tenía sobre las iglesias de su territorio mandó llamar a Bartolomeo d'Auria, lo nombró sucesor de Gattalusio y lo envió a Roma a buscar la confirmación del nombramiento. En el consistorio secreto celebrado el 26 de octubre de 1564 el cardenal Cornelio[48] entregó al cardenal Alejandrino[49] una carta de Crispo del 24 de junio de ese año en la que comunicaba la elección de d'Auria y solicitaba su confirmación. Inmediatamente, como pedía Crispo, las autoridades romanas abrieron un proceso informativo sobre la iglesia de Melos y el candidato a ocuparla[50]. Depusieron como testigos los nobles quiotas José Justiniano (31 de octubre) y Desiderio Marino (2 de noviembre), Juan Antonio Guardamelio de Chipre (5 de noviembre) y el co-

---

[47] Stefano Gattalusio O.S.B. fue nombrado obispo de la isla el 13.III.1550 por fallecimiento de su predecesor Gregorio Castagnola, cf. Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 243. La existencia de Gattalusio, desconocida para Le Quien, la dio a conocer H. Omont, "Un nouvel évèque latin de Milo, Étienne Gatalusio (1563)", *Revue de l'orient latin* 1 (1893) 537-39, al encontrar su nombre en un documento de cesión que en 1563 hizo en su favor Giovanni Francesco Sumarippa, señor de Andros, de una casa y un terreno en Naxos.

[48] Aloysio Cornaro, creado cardenal por el papa Julio III el 20.XI.1551 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 33).

[49] Miguel Ghisleri O.P., obispo de Sutri y Nepi desde 1556 y cardenal desde el 15.III.1557 con el título de "Alejandrino". En 1560 se trasladó a la sede de Mondovi y en 1566 fue proclamado papa con el nombre de Pio V (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 35).

[50] Toda la documentación del mismo está en el ASVat, AA. Arm. I-XVIII, nº 2951.

pista de la Biblioteca vaticana Manuel Provataris (8 de noviembre). Los interrogatorios se celebraron ante el cardenal Alejandrino *previo iuramento tactis corporaliter scripturis* y constaron de idénticas preguntas para todos: si conocían a Gattalusio y de qué, cuál era su profesión y dignidad, si sabían si vivía o había muerto, dónde y bajo qué dominio estaba situada la isla de Melos, si solía tener obispo latino, si la iglesia tenía canónigos y otras dignidades, sobre la iglesia y su equipamiento, si conocían a Bartolomeo d'Auria y desde cuándo, si nació de matrimonio legítimo, si era persona cabal y si creían que la iglesia estaría bien servida con su nombramiento. Las respuestas de los cuatro testigos fueron semejantes. Excepto Provataris, todos habían oído hablar de la muerte de Gattalusio y coincidieron en señalar que la isla estaba en el Archipiélago, sometida al duque de Naxos, y que solía tener obispo latino. Ninguno tenía noticia de la existencia de canónigos y otras dignidades, antes al contrario, todos pensaban que, de haberlos, serían pocos. Guardamelio añade que la iglesia, bajo la advocación de los santos Cosme y Damián, está dentro del castillo y que tiene una campana pequeña con campanil, pero no coro. Provataris afirma que en los cinco o seis días que estuvo en la isla no vio más que una pequeña capilla junto al palacio del gobernador Giacomo (el hijo del duque Giovanni y futuro duque, *cf. supra*), en la que oficiaba un capellán llamado Nicolò Gasco, posteriormente obispo de Suda (Σύρος, *cf. infra*), pero que no vio ni iglesia metropolitana ni ninguna otra de rito latino. Finalmente, excepto Provataris que no conoce a d'Auria, los demás coinciden en la buena reputación de sus costumbres y en su condición de hijo legítimo, por lo que consideran que su promoción al obispado de la isla es una medida acertada.

Establecida la idoneidad del candidato, el 9 de noviembre se le examina sobre los puntos principales del credo que profesa y va a enseñar. Se le pregunta sobre la naturaleza de la Trinidad, la creación, la bondad original y el pecado heredado, la persona de Cristo y su naturaleza, la Virgen, el modo de la redención, la παρουσία, las almas de los apóstoles y santos, etc. Especial atención merecen los puntos doctrinales y tradiciones discrepantes entre las iglesias latina y griega: la procesión del Espíritu Santo, las fórmulas del bautismo y la penitencia y la comunión *sub utraque specie*. A todos ellos responde d'Auria dentro de la más estricta ortodoxia católica. Finalmente se le pregunta sobre la Iglesia, *si habeat communionem cum patriarca constantinopolitano*, a lo que responde categórico: *absit, nam cum*

non obediat sanctissimo domino nostro papae est schismaticus, nec ulla ratione habeo vel habebo communionem cum illo; ego enim, quamvis idioma graecum habeam, ritum tamen ecclesiae romanae sequor et obedientiam sanctissimo domino nostro papae profiteor, et paratus sum potius mori quam ab obedientia sanctissimi domini nostri papae vicarii Salvatoris nostri recedere, ecclesia et Meliensis licet habeat idioma graecum, communionem tamen habet cum sanctissimo domino nostro papa et latina romana ecclesia. D'Auria afirma tener 50 años y haber recibido las órdenes menores veinte años antes del arzobispo de Naxos Giacomo Coppo[51], y las mayores, de Nicolao de Veglia, obispo de Siros[52]. En hoja aparte se conserva una profesión de fe que recoge los puntos esenciales de la doctrina católica, firmada de puño y letra por d'Auria. Examinados los testimonios e informes, analizadas las cualidades del candidato y estudiada la situación de Melos, se le confirmó el obispado para el que le había nombrado Crispo. El documento de provisión, firmado por los cardenales Alejandrino, Saraceno[53] y de Monti[54] y por el obispo ostiense[55], no lleva fecha, pero sabemos que se hizo, a propuesta del cardenal Alejandrino, en el consistorio secreto del 1.XII.1564[56].

§ 8. Si el proceso de elección y confirmación de d'Auria como obispo de Melos fue rápido y sencillo, no puede decirse lo mismo del de la sede arzobispal de Paronaxia que tuvo lugar ese mismo otoño[57].

---

[51] Nombrado arzobispo de Paronaxia el 16.I.1524, ejerció hasta su muerte en 1538, *terminus ante quem*, por tanto, para la consagración diaconal de d'Auria (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 254).

[52] Nicolao de Veglia, presbítero de Naxos, fue nombrado obispo "sudensis" o "syr(on)ensis" (Suda = Siros), sufragáneo del de Naxos, el 14.V.1537. A su muerte fue sustituido por Nicolao Gasco, nombrado el 13.IV.1554 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 305).

[53] Giovanni Miguel Saraceno, nombrado cardenal por el papa Julio III el 20.XI.1551. Murio en la curia el 27.IV.1568 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 32).

[54] Innocentius de Monti, sobrino adoptivo de Julio III (1550-55), nombrado por él cardenal el 30.V.1550. Murió en la curia el 3.XI.1577 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 31).

[55] Francesco Pisani, protonotario apostólico, nombrado cardenal por León X el 1.VII.1517. Ostentó los títulos de S. Teodoro, S. Marco, obispo albanense, tusculanense, portuense y ostiense (estos últimos, de sedes suburbicarias o cardenalicias). El nombramiento como obispo ostiense se produjo el 12.V.1564 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 17).

[56] ASVat, Arch. Cons., Acta misc. 19, ff. 338^{v}-339^{r}.

[57] La documentación relativa a éste se encuentra en el ASVat, AA. Arm. I-XVIII, n° 2952.

Año y medio antes, el 8.III.1563, el duque Crispo había recibido la noticia del traslado de su titular, Sebastián Leccavella, a la sede de Lettere, junto a Nápoles, y del nombramiento en su lugar de Antonio Giustiniani, también hermano quiota de Sto. Domingo[58]. El procedimiento seguido en la sustitución no fue del agrado del duque, que meses después (10 de agosto) dirigió al cardenal Cornelio una carta de queja por no haberse respetado su *ius patronatus*. Le recuerda que ya en una ocasión anterior se produjo un hecho semejante, cuando sin su consentimiento se consagró a Paulo Zabarella[59] y, nada más enterarse, envió a un sacerdote de Naxos llamado Giacomo Coppo al que el papa reconoció de buen grado. Ahora han decidido que no aceptarán como arzobispos ni a extranjeros ni a religiosos, aunque lleguen con todos los favores de Roma, por las malas experiencias que han tenido con ellos[60]. Amenaza con expulsar de forma ignominiosa a Giustiniani si finalmente es enviado e, incluso, con entregar su iglesia a los griegos si el papa los excomulga por ello. En su lugar propone que se confirme el arzobispado a su elegido Francesco Pisani, natural de la isla y hombre virtuoso y honesto, amado por francos y griegos. A esta carta le siguieron otras tres, del 15 de octubre, 27 de

---

[58] Aunque su predecesor Joseph de Montanaris O. Min. había muerto en 1540, Leccavella O.P., de origen griego, no fue nombrado arzobispo ese mismo año, como afirman Le Quien, *Oriens Christianus* III, col. 1005, y Gams 448, sino dos años después, el 12.V.1542. El 16.XII.1562 fue trasladado a Lettere, obispado del que más tarde dimitió voluntariamente para pasar el resto de su vida bajo la disciplina de su orden hasta su muerte en Roma el 13.XI.1566. Como sucesor suyo fue elegido el mismo 16.XII.1562 Antonio Giustiniani, insigne teólogo nacido en Quíos en 1505, pero ante la oposición del duque fue trasladado a Lipari el 12.V.1564 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 254).

[59] Paulo Zabarella O.Er. fue trasladado del obispado de Argos al arzobispado de Naxos en 1515 por muerte de su antecesor Roberto de Noja O.P. (téngase en cuenta que por estas fechas el duque era aún menor de edad). Cuatro años después (19.IX.1519) fue elegido Filippo de Vegis, arcipreste de Parenzo (Istria), por muerte de Nicolás de Gaeta. El 16.I.1524, finalmente, fue promovido al cargo Giacomo Coppo, el candidado del duque, que murió en 1538 (Gams 448; Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 254).

[60] En las primeras páginas de su edición de los escolios de Eurípides (1534), Arsenio Apóstolis incluyó una carta a Paulo III en la que se quejaba de la mala situación de los obispados griegos, a los que se enviaba pastores crueles que más bien podían llamarse "publicanos", porque les vendían los ingresos de sus sedes, cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles* I, reimpr. Paris 1962 [220-224], 222. Además, el absentismo de los obispos de determinadas sedes, sobre todo las periféricas y de escasa renta, fue un serio problema al que el concilio de Trento quiso poner fin obligándoles a residir en ellas.

noviembre y 10 de diciembre[61]. En la primera (doc. nº 2) reitera su oposición al nombramiento para el arzobispado de religiosos y extranjeros por el mal ejemplo que habían dado. Según su denuncia, éstos se servían de los recursos de su sede para sus ambiciones en la curia romana, con la mirada puesta en regresar a Italia, de tal forma que los obispados del Archipiélago se habían convertido en un mero trampolín para futuras promociones, por lo que los habitantes de las islas habían decidido admitir sólo obispos de su propia tierra. Esta situación de descontento era aprovechada por el patriarca ecuménico[62] para intentar hacerse con el arzobispado. Por la carta de diciembre sabemos que éste se había presentado ante el gran visir y le había expuesto la anomalía que suponía que unos cristianos súbditos de la Puerta en lo temporal dependiesen de Roma en lo espiritual, aparte de los agravios que, según le dijo, recibían los habitantes de las islas del gobierno de los religiosos. El bajá, movido por los argumentos del patriarca y de otros griegos de Constantinopla, escribió a Crispo una carta "ardiente y cruel" — en palabras del duque — en la que le conminaba a no tener en sus iglesias a personas del papa si querían ser súbditos leales de la Puerta. Crispo se muestra confiado en poder aplacar al bajá con un buen puñado de cequíes y pide la confirmación del nombramiento y el envío inmediato de Pisani, cuya llegada espera que traerá la paz tanto a francos como a griegos, por tener todas las virtudes de un buen religioso y carecer de la hipocresía, simonía y vicios semejantes, en su opinión característicos del clero regular. Tan seguro se muestra de que su petición será atendida que, adelantándose incluso a la confirmación del nombramiento, anuncia que ese mismo mes despachará un enviado a Constantinopla para comunicar que ya tienen por pastor a uno de los suyos y dar su nombre. Termina diciendo que después de tantos gastos y persecuciones por mantenerse fieles a Roma sería una lástima que se vieran obligados a abandonar todo a sus enemigos.

---

[61] La primera y la última, y el interrogatorio de Provataris (*cf. infra*), fueron editados por W. Miller, "Two Letters of Giovanni IV, Duke of the Archipelago", BZ 17 (1908) 463-470. Edito aquí la del 15 de octubre (doc. nº 2), pero no he podido localizar la de noviembre. Junto a la de octubre se conserva otra copia de la de agosto (ASVat, Instr. Misc. 4910, ff. 1^r-2^v).

[62] Joasaf II, 1556-1565.

§ 9. Meses después, el 5 de julio de 1564, Francesco Pisani, canónigo de Naxos y rector mayor del cardenal Bernardo Navaghiero[63], hace profesión de fe católica en la capilla de S. Zenón del palacio episcopal de Verona ante el propio Navaghiero y otros tres testigos, cargos diversos del obispado. Ésta comprende el símbolo niceno[64], los sacramentos y los ritos establecidos en Trento para su administración, la doctrina sobre el pecado original y la justificación, la misa, el purgatorio, el culto a los santos y a las imágenes, las indulgencias, las tradiciones y observancias de la Iglesia, su potestad para interpretar las escrituras y el primado romano. La confesión de Pisani, rubricada con un juramento por los evangelios, resulta plenamente satisfactoria y de ella dan fe el notario Tomás Foresto y el propio Navaghiero. Cuatro meses después, en noviembre, tienen lugar los interrogatorios de los testigos. El 8 empieza Manuel Provataris, el 14 le toca el turno a Juan Bautista "Habascinus"[65], y el 18 al milanés Andrés de Landriano. Las preguntas formuladas a todos ellos son semejantes a las del proceso de Bartolomeo d'Auria. Por las respuestas sabemos que Pisani era de Naxos y que por entonces ejercía como capellán del cardenal Navaghiero. Todos lo definen como buen católico, culto y persona de bien, de *ca.* 30 años. A la pregunta sobre la legitimidad de su nacimiento Juan Bautista y Landriano responden que nadie puede afirmar tal cosa con total seguridad. Provataris, más explícito, dice haber oído en Naxos que era hijo ilegítimo, pero que no sabe si su padre, un gentilhombre veneciano, lo había legalizado[66]. Todos opinan que su nombramiento para el arzobispado sería bueno,

---

[63] De familia veneciana noble, fue creado cardenal por el papa Pio IV (1560-65) el 26.II.1561. Fue administrador perpetuo de la iglesia y obispado de Verona. Murió el 13.IV.1565.

[64] Sobre su contenido cf. I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, Madrid 1947; G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, ed. crítica, Roma 1967; E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée*, I-II, Paris 1972.

[65] "Habascenos" ("abisinios") o, de forma vulgar, "indianos", eran los etíopes. Ese mismo año, entre los meses de octubre y diciembre, tuvo lugar el proceso previo al nombramiento del mencionado Giovanni Battista Qanṭorārē para el obispado de la iglesia etíope (unos 40 fieles) de Nicosia. La documentación de este curioso proceso (testimonios, examen del candidato, profesión de fe, etc.) se conserva en el ASVat, AA. Arm. I-XVIII, nº 2953. Finalmente Juan Bautista fue nombrado primer obispo de dicha iglesia en el consitorio secreto celebrado el 7.II.1565. Cf. sobre él G. Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1939, 194-95.

[66] *Vir quidem probus, sed natalibus ortus illegitimis et illiteratus* (M. Le Quien, *Oriens Christianus* III, col. 1006).

en especial Provataris, que cree que no puede haber nadie más adecuado por ser conocido de todos y tener experiencia de aquella gente. Junto a los tres testimonios mencionados se conservan otros más[67], todos coincidentes en las virtudes de Pisani, y una relación breve de las iglesias de Naxos y Paros. Después de examinar toda esta documentación y considerar las cualidades de Pisani, la situación de la iglesia de Naxos y las dificultades que había en la provisión de pastores para estas iglesias, a propuesta del cardenal Alejandrino se nombró a Pisani para el cargo en el consistorio secreto celebrado el 15 de diciembre de 1564[68], y diez días después se le expidió la cédula correspondiente, firmada por el cardenal Navaghiero y el obispo ostiense[69].

Con todo, Pisani no llegó a tomar posesión de su sede. Así al menos se deduce de la relación presentada por Dionisio Rendi en 1601 (*cf. supra*), en la que afirma que el arzobispado de Paronaxia ha estado sin pastor latino durante los últimos 38 años, lo que nos lleva a 1563, cuando Sebastián Leccavella fue trasladado de diócesis. El motivo, en palabras suyas, fue la oposición del duque José Nasi y de su lugarteniente Coronel. En efecto, el 19.VII.1569 Pisani fue nombrado para la iglesia de Chioggia, sufragánea de la de Venecia, en la que permaneció hasta su muerte el 8 de febrero de 1572[70]. Poco después, el 28 de julio de ese año, el duque en el exilio Giacomo Crispo escribió al papa una carta desde Corfú. En ella le recuerda que la sede de Naxos está vacante por la muerte de Pisani y que los desórdenes de la guerra de Chipre le han impedido hacer uso del *ius patronatus* para nombrar a un sucesor, pero que ahora ha elegido para el cargo a fray Agustín Petcovich O.P. de Espalato (Split), que por entonces estaba al servicio del capitán general de la señoría de Venecia. Alaba su virtud y vida ejemplar y se muestra convencido de que será persona adecuada para el cargo, de cuyo nombramiento pide al papa confirma-

---

[67] Son de "Lepidus ex marchionibus Malaspinis", abad del monasterio de Sta. María de Monte San Savino, de Juan Andrea Foscareno, noble y canónigo veneciano, de Andrea Marcello, noble veneciano comisario del cardenal Navaghiero, de Aurelio Micco (?), clérigo de Padua y familiar de Navaghiero, y de Felipe Stridonio, arcipreste de Liniaco (?).

[68] ASVat, Arch. cons., Acta misc. 19, f. 339^v.

[69] ASVat, Reg. Lat. 1932, f. 1^r-2^v.

[70] Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 254. Gams 448 y 786, por el contrario, da como fecha de su muerte el 29 de julio de 1573, lo que parece un error a la luz de lo que sigue.

ción[71]. Desconozco si la elección de Petcovich llegó a hacerse efectiva, pero la ausencia total de noticias al respecto y la condición de persona *nullius auctoritatis* del duque desterrado me llevan a pensar que no. Pocos años después, en el consistorio secreto celebrado el 22.V.1579, fue elegido arzobispo Domenico della Grammatica a propuesta del cardenal Sta. Severina[72]. En el memorial de 1601 Rendi dice que tan sólo residió nueve meses en la isla por las persecuciones a las que le sometieron los turcos, pasados los cuales se retiró a Candía, en donde falleció tres años después. Tenemos noticia de que en 1587 el gobernador del Archipiélago Constantino Cantacuceno (*cf. infra*) pedía el nombramiento de Antonio Gisolfi para la sede de Paronaxia[73]. Finalmente, en el consistorio secreto celebrado el 30 de agosto de 1593 en S. Marco se eligió arzobispo de Paronaxia, a propuesta del cardenal Sta. Severina, a Dionisio Rendi, de los hermanos menores conventuales[74], al que se concedió el palio en el celebrado en S. Pedro el 19 de enero de 1594[75]. Este mismo año tomó posesión de su sede, fue consagrado por el obispo de Andros y recibió el palio de manos del de Quíos, como leemos en el memorial de 1601. Apenas llegado a la isla comenzó una labor infatigable, de cuyas líneas generales da cuenta en el citado memorial.

§ 10. Transcurridos seis años Rendi decidió hacer una visita *ad limina* para informar al papa Clemente VIII (1592-1605) de la situación de su sede. Se procuró para ello cartas credenciales de François Savary, sieur de Brèves, embajador del rey cristianísimo ante la Puerta (1592-1604), y de Juan Coniatis Acomnenato, duque de Naxos[76]. Savary ensalza la figura de Rendi y la labor realizada para

---

[71] Carta publicada por A. Theiner, *Annales ecclesiastici quos post Caesarem S.R.E. card. Baronium ... ab anno MDLXXII ad nostra usque tempora continuat A. Theiner* I, Romae 1864, 473.

[72] ASVat, Arch. cons., Acta misc. 19, ff. 542^v-543^r.

[73] J. Krajcar, *Cardinal Giulio A. Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, OCA 177, Roma 1966, 94, recoge la propuesta de Santoro del 27.IV.1587 al papa Sixto V para nombrar a Antonio Gisolfi O.P., originario de Paros, obispo de Andros, sede vacante desde muchos años antes. De él se dice que por entonces estaba en Naxos y que Cantacuceno lo quería para el arzobispado de Paronaxia. Para Andros se nombró finalmente a Bonaventura Belleno O.Min. (22.VI.1587). Gisolfi, por su parte, fue nombrado cinco años después obispo de Siros (*cf. infra*).

[74] ASVat, Arch. cons., Acta misc. 51, 128; Acta misc. 30, 63^v.

[75] ASVat, Arch. cons., Acta misc. 15, 126^v.

[76] Su nombre aparece en un documento de comienzos de 1598 publicado por Zerlentis, *Γράμματα τῶν τελευταίων Φράγκων δουκῶν τοῦ Αἰγαίου πελάγους 1438-1565*, 108-109. Rendi (Hofmann, *Vescovadi. IV Naxos* 64-65) dice que era de Atenas, de rito latino,

impedir que pasaran al patriarcado ecuménico territorios que todavía estaban bajo obediencia romana, como las islas de Naxos, Santorini y Melos. Afirma que ha logrado la vuelta a la situación original de estos obispados excepto la recuperación de los bienes eclesiásticos, que están vendidos, empeñados o han sido usurpados. Menciona asimismo los grandes gastos que ha tenido que hacer en la Puerta, donde todo se compra y se vende, para obtener los nueve firmanes imperiales que le permiten ejercer su ministerio con una cierta tranquilidad[77]. Por todo ello y porque no podría recuperar los bienes de su arzobispado sin ayuda, solicita para él apoyo económico[78]. La carta del duque Juan Coniatis, fechada el 3 de noviembre de 1600, es de tenor semejante: ensalza la actividad de Rendi en defensa de las iglesias latinas y pide dinero para su labor, porque los gastos son elevados, e imprevisibles y escasos los ingresos de su sede arzobispal (doc. nº 3). Rendi llevó además otra carta credencial de contenido semejante escrita cinco años antes por Constantino Cantacuzeno, por entonces gobernador del Archipiélago (doc. nº 4). En ella se menciona su intención de viajar a Roma, lo que no necesariamente significa que hubo un viaje anterior. Probablemente ya en 1595 Rendi quiso hacer el viaje y para ello se procuró la carta de Cantacuceno. Diversos problemas surgidos a última hora, a los que alude Coniatis al comienzo de la suya, le obligaron a aplazar el viaje *sine die*. Finalmente, tranquilizada la situación de la diócesis, se decidió a emprenderlo en 1600, para lo que se hizo con cartas de presentación del nuevo gobernador Juan Coniatis y del embajador francés ante la Puerta, a las que añadió la de cinco años antes. Por último, Rendi trajo también una larga carta dirigida al cardenal Sta. Severina, cuya intercesión se solicita para que sus esfuerzos se vean recompensados y se remedie su pobreza (doc. nº 5). La carta está firmada por "francos y romeos", es decir, latinos y griegos, estos últimos encabezados por su arzo-

---

que había pagado 50.000 cequíes al sultán por el gobierno del ducado y que pagaba otros 15.000 anuales como impuesto. Sus apellidos suponen un intento de emparentar con los viejos linajes bizantinos Coniatis y Comneno.

[77] Citados por G.Hofmann, "La chiesa cattolica in Grecia (1600-1830)", OCP 2 (1936) [395-436], 396, y, de forma más detallada, en el informe de Rendi repetidas veces citado, pp. 66-68.

[78] La carta de Savary tiene fecha del 18 de abril de 1600 y se conserva en el ASVat, Borghese s. III, 124^{d}, f. 118. Desde la segunda mitad del s. XVI Francia se convirtió en la principal protectora de los católicos que vivían en territorio otomano, por encima de venecianos y genoveses, cf. Ch. A. Frazee, *Catholics and the Sultans. The Church and the Ottoman Empire*, C.U.P., London-N.York 1983, 67ss.

bispo Atanasio[79]. En la primera parte de la misma confiesan sentirse protegidos por él de los gentiles (*i.e.* turcos y hebreos) y malos cristianos, tanto ellos como sus hijos e iglesias. En la segunda se menciona el enfrentamiento que ha tenido con algunos de sus feligreses latinos, que lo mismo escriben a Roma para alabarlo que para denigrarlo cuando no ha querido plegarse a sus deseos. Los firmantes de la carta afirman que Rendi ha cumplido la legalidad de la Iglesia y que ha protegido a muchos cristianos de los turcos, y que por ello han querido salir en su defensa al tener noticia de las acusaciones vertidas contra él. Dicen que una ausencia suya de tan sólo dos meses supone ya un grave peligro de que muchas almas se pierdan, porque ellos no saben cómo tratar a los turcos y Rendi sí. Piden finalmente a Sta. Severina que ponga fin al enfrentamiento y se muestran confiados en que se resuelva, como se resolvieron los escándalos que hubo en otro tiempo en Quíos entre los latinos y su obispo. La carta lleva dos fechas, el 8.VIII.1599 tras el texto y el 29.XII.1600 tras la última firma de Sofiano Coniatis, probablemente porque en los meses transcurridos entre ambas Rendi se vio impedido una y otra vez para comenzar un viaje que, como hemos visto, probablemente proyectaba hacer desde cinco años antes[80].

§ 11. Apenas había regresado a Naxos cuando en los primeros meses de 1602 estalló un grave conflicto en Siros, una de sus diócesis sufragáneas, entre una parte de la feligresía y su obispo, el dominico Agostino Gisolfi[81]. Esta isla era la única, entre todas las del Archipiélago, de población de obediencia mayoritariamente romana, lo que le valía el sobrenombre de "isla del papa"[82]. Como consecuencia del en-

---

[79] M. Kraus (*Turcogr.* 506) menciona a un Atanasio como metropolita de Paronaxia (ὁ μητροπολίτης Παροναξίας 'Αθανάσιος) entre los nombres de personajes ilustres del Helenismo contemporáneo que le remitió Stephan Gerlach entre los años 1575-78. La carta sinodal de 1590 por la que se ratifica la constitución del patriarcado de Moscú, sin embargo, la firma ὁ Παροναξίας 'Ιωάσαφ (W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Petropoli 1891, 85-91). No parece probable que este Atanasio sea el de Crusius.

[80] Rendi continuó como arzobispo de Paronaxia hasta su muerte, acaecida probablemente en 1615. El 28 de enero del año siguiente Paulo V nombró sucesor suyo a Angelo Gozzadini (ASVat, Arch. cons., Acta misc. 38, 159^v), que prestó juramento de fidelidad el 3 de febrero (ASVat, Misc. Arm. XIII, 33, 144^r).

[81] Agostino Gisolfi O.P. fue promovido al obispado de Siros el 23.IX.1592 por muerte de su predecesor Benedetto Scepti. *Terminus ante quem* de su fallecimiento es el nombramiento de su sucesor Giovanni Andrea Carga (30.VII.1607). Cf. Eubel-Gauchat, *Hierarchia* IV, 325.

[82] Sobre la iglesia latina cf. Eubel-Gauchat, *Hierarchia* I, 467; II, 243; III, 305; IV, 325; G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. III Syros*, OCA 112, Roma 1937; G.

frentamiento Gisolfi fue expulsado de la isla en marzo de ese año y tuvo que buscar refugio en Naxos. En vista de que no se alcanzaba un arreglo, meses después ambas partes decidieron recurrir a Roma para dirimir sus diferencias. Los "rebeldes" enviaron al notario Piero Guccino con una carta credencial expedida en Siros el 20 de julio y firmada por dos presbíteros, el vicario episcopal Andrea Peri y el capellán Miguel Guccino, y dos seglares, el propio Piero Guccino y el vicenotario Giorgio Guccino, en la que piden al papa que reciba paternalmente a su enviado y lo atienda con solicitud, porque tiene toda su autoridad para lo que le va a exponer y pedir[83]. Las acusaciones que los "rebeldes" hacían a su obispo las conocemos por una larga carta al papa de la misma fecha, traída por Guccino. En ella afirman que la escandalosa conducta de su obispo dura ya nueve años y que, a pesar de las humildes y fraternales amonestaciones que le han hecho y que siempre ha acogido con propósitos de enmienda, la situación ha ido empeorando hasta el momento presente, en el que no les ha quedado más remedio que enviarlo a Naxos "con amor filial" para evitar males mayores, entre ellos el que muchos latinos abandonen su rito y se pasen a la iglesia griega. Las acusaciones se centran en cuatro capítulos: incumplimiento o cumplimiento defectuoso de su obligaciones litúrgicas, público concubinato, traición abierta de cristianos ante las autoridades turcas y sodomía. Entre los testimonios recolectados predominan los apellidos Guccino y Russo y, en menor medida, Damofili, Daponte y Damiraglia[84]. Al llegar a Roma, Guccino se presentó al cardenal S. Jorge y éste le introdujo ante el papa, que le dio un entretenimiento para su estancia en la ciudad[85]. La disputa fue remitida para su estudio a la Congregación general para los obispos y al cardenal Aldobrandini[86], protector de

---

Fedalto, *La chiesa latina* II, 214-215; M. Le Quien, *Oriens Christianus* III, 865-868, recoge nombres de obispos de Siros (Andrea Carga, Domenico Marengo) bajo el obispado de Esciros. La confusión Syros ó Syra (Σύρος)/Scyros (Σκῦρος) es muy frecuente en los textos de la época. Para la iglesia griega, cf. G. Fedalto, *Hierarchia* I, 522; Le Quien, *Oriens Christianus* II, coll. 167-168.

[83] ASVat, Borghese s. III, 110^{b-g}, f. 388^{r}.

[84] Los capítulos de quejas fueron traducidos del griego al italiano por Giorgio Guccino en nombre del capitán y procuradores de Siros, *ibid.* ff. 392^{r}-397^{v}.

[85] Papel dirigido a Aldobrandini con la carta del obispo de Siros del 10 de agosto, *ibid.* f. 383.

[86] Pietro Aldobrandini, sobrino de Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini, pontificado 1592-1605), cardenal desde 1593 y secretario de estado para los asuntos de Francia, España y Saboya.

Grecia. Los "rebeldes" pedían el envío del obispo de Tenos como visitador apostólico, del que dicen que es teólogo y conocedor de su lengua y que hará el encargo con caridad[87].

§ 12. Por su parte, el obispo expulsado dirigió al cardenal Aldobrandini a través de monseñor Agucchi[88] una carta fechada en Naxos el 10 de agosto (doc. nº 6). En otro papel enviado por el mismo conducto se habla de un viaje del arzobispo de Naxos a Roma para informar del estado de sus obispados, en especial del de Siros. Es evidente que Rendi, como arzobispo, se vería obligado a intervenir en el conflicto, pero es más dudoso que se desplazara de nuevo a Roma apenas un año después de su viaje anterior (a no ser que éste, finalmente, tampoco tuviera lugar en 1601). En el mencionado papel se critica severamente el comportamiento de algunos cristianos que de tales sólo tienen el nombre, ya que violan la jurisdicción eclesiástica y se atreven a meter mano en los sacramentos, haciendo y deshaciendo matrimonios, permitiendo la celebración de la misa cuando les parece y poniendo en general todo tipo de trabas a su administración. Para terminar se pide a Aldobrandini que interceda ante el papa por el obispo de Siros, para que no prevalezcan las calumnias de sus adversarios sobre su inocencia, y que haga una demostración ejemplarizante de su autoridad[89]. En otra relación del cardenal "Angone"[90] encontramos diversas consideraciones sobre el conflicto. Si la isla estuviera bajo el dominio de un príncipe cristiano, en primer lugar

---

[87] Papel sin fecha dirigido al cardenal de Florencia, *ibid.* f. 375. El obispo de Tenos era Giorgio Perpignano, elegido el 14.XI.1594 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* IV, 337). El cardenal de Florencia es Alejandro Medici, arzobispo de la ciudad desde enero de 1574 y promovido al cardenalato por Gregorio XIII el 12.XII.1583. Tras la muerte de Clemente VIII fue elegido papa con el nombre de León XI (1.IV.1605), pero sólo estuvo 26 días al frente de la Iglesia (†27.IV.1605), cf. Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 47, n. 17.

[88] Puede tratarse de Giovanni Battista Agucchi (1570-1632), canónigo de la catedral de Piacenza que en 1596 entró al servicio del cardenal secretario de estado Pietro Aldobrandini, de cuya correspondencia diplomática se encargaba (cf. *Dizion. Biogr. degli italiani*, *s.v.*), o, quizás mejor, de Girolamo Agucchi, protonotario apostólico y secretario de la Sacra Congregación para los Obispos y Regulares (1600-1604), que fue promovido al cardenalato con el título de S. Pedro *ad vincula* por Clemente VIII el 17.IX.1603 y murió en la curia el 27.IV.1605 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* IV, 8, n.48).

[89] *Ibid.* ff. 377r/379v.

[90] Probablemente se trata del cardenal presbítero del título "Sta. María *in Agone*". Ahora bien, entre el 30 de agosto de 1600, cuando su titular Antonio María Gallo pasó al título cardenalicio de S. Práxedes, y el nombramiento de Jacob Davy du Perron (17.I.1605), parece que aquél estuvo vacante (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 59 y IV, 39). Quizás sea Gallo, designado aún con este título, el autor del informe.

habría que obligar a sus habitantes — dice — a readmitir a su obispo, pero ya que no es así quizás sea mejor olvidarse de ello y examinar la veracidad de las acusaciones que se formulan contra él. Son graves, sin duda, pero las hacen laicos y gente sin autoridad. En su opinión no debe hacerse venir al obispo a Roma, sino enviar a un visitador, labor para la que los "rebeldes" solicitaban al obispo de Tenos, como hemos visto, y recusaban al de Naxos. Por lo que hace al pago de la visita, se remite a la decisión que tome la comisión, pero recuerda que en casos semejantes anteriores todos los gastos habían corrido de parte de quien la solicitaba[91]. Por otro papel dirigido también a Aldobrandini sabemos que la Congregación finalmente decidió enviar a un visitador, con la recomendación de que no fuera el obispo de Tenos, por haberse sabido por muchos indicios que era enemigo del depuesto de Siros[92]. Éste volvió a enviar a Aldobrandini una nueva carta fechada en Naxos el 16 de septiembre, de contenido casi idéntico a la de agosto[93], mientras que los "rebeldes" escribían al papa el 26 de noviembre. Sin entrar en tantos detalles como en la carta anterior, repasan de forma genérica los escándalos de su obispo, su expulsión para evitar desórdenes y el viaje de Guccino para solicitar el envío de un visitador, encargo para el que una vez más sugieren al obispo de Tenos[94]. El resultado final de la controversia me es desconocido, ya que la documentación del legajo que comento nada dice al respecto. A juzgar por un papel sin firma dirigido a Aldobrandini y que no puede ser más que de Piero Guccino, parece que éste salió satisfecho de Roma hacia Venecia para embarcarse con dirección al Archipiélago, tras haber obtenido del papa y de Aldobrandini, además del mencionado sustento, todas las gracias pedidas[95]. No es fácil determinar cuáles fueron éstas, pero es casi seguro que no pasarían de la promesa de enviar, como se solicitaba, un visitador, quizás ni el obispo de Tenos que pedían ni el arzobispo de Naxos al que recusaban. En cualquier caso, Gisolfi continuó como obispo de la isla hasta su muerte, sucedida antes del nombramiento de su sucesor Giovanni Andrea Carga el 13 de julio de 1607. Éste, que murió mártir el 16 de

---

[91] *Ibid.* f. 376.

[92] *Ibid.* f. 382.

[93] *Ibid.* ff. 440r-441v. Un resumen de los puntos principales de fricción entre el obispo y sus acusadores, elaborado a partir de esta carta o de la de agosto, está en el f. 389r/v.

[94] *Ibid.* f. 391.

[95] *Ibid.* f. 439r.

octubre de 1617 a manos del general de la armada turca Alí Pachá, introdujo drásticas reformas en su diócesis, al parecer por los abusos que habían penetrado en ella y alcanzado incluso al clero[96]. Las quejas sobre el escaso nivel moral de los sacerdotes aún las encontramos años después en el informe del visitador Pietro de Marchis de 1624 y en una carta de otro obispo de Siros, Domenico Marengo, de 1630[97]. A juzgar por la unanimidad de estos testimonios posteriores, contrarios precisamente a algunos de los más significados adversarios del obispo Gisolfi, es probable que la visita, si la hubo, se resolviera a su favor.

QUÍOS

§ 13. Los dos últimos documentos que edito están relacionados con las tribulaciones religiosas que hubo en Quíos tras la conquista de la isla por Pialí Pachá (1566). La existencia de una iglesia local organizada nos es conocida con seguridad al menos desde el s. V[98]. Dentro de la provincia de las Cíclades, el obispado de Quíos aparece subordinado a la metrópolis de Rodas desde la *notitia* más antigua de la iglesia de Constantinopla, la del Ps. Epífanes[99]. Esta situación se mantiene inalterada durante siete siglos, hasta la conquista de Rodas, su metrópolis, por los caballeros de la Orden de S. Juan de Jerusalén (1309)[100]. Tras un breve periodo de dependencia de la metrópolis de Esmirna, Andrónico III Paleólogo (1328-41) elevó la iglesia de Quíos a la dignidad metropolitana sin sedes sufragáneas, situación que

---

[96] *Cf.* S. Petridis, "Le vénérable Jean-André Carga, évèque latin de Syra", ROC 5 (1900) 407-422; V. Grumel, DHGE XI, coll. 1025-26.

[97] G. Hofmann, *Vescovadi. III Syros* 43-46, edita el informe de de Marchis, si bien con omisión de estas quejas. La carta de Marengo se conserva en el ASVat, Borghese s. I, 469-474, ff. 253r-257r.

[98] Quíos aparece ya, entre las sufragáneas de Rodas, en algunas listas latinas del concilio de Éfeso del 431 (E. Gerland - V. Laurent, *Corpus* I, 1, 90) y, posteriormente, en el concilio de Calcedonia (451), cuyas actas firma el obispo Trifón (R. Schieffer, *Index generalis* III, s.v. Chius). Una supuesta mención anterior en el concilio de Nicea (325) es puesta en duda, cf. *infra* Janin. Sobre la iglesia de Quíos en general puede consultarse M. Le Quien, *Oriens Christianus* I, coll. 931-934; III, coll. 1061-1067; Eubel-Gauchat, *Hierarchia* I, 184-185; II, 126; III, 165; IV, 149; R. Janin, DHGE XII, coll. 743-746; V. Laurent, *Sceaux...*, 534-535; G. Fedalto, *Hierarchia* I, 208-210; *La chiesa latina* I, 76-77.

[99] Darrouzès, *Notitiae* 1.427.

[100] *Ibid.* 2.496; 3.566; 4.445; 7.605; 9.475; 10.564; 13.615.

mantuvo hasta época turca[101]. Por otro lado, tras la conquista de la isla por los genoveses en el 1346 se introdujo la jerarquía latina dependiente de Roma. Desde entonces hasta la conquista otomana conocemos los nombres de 14 obispos latinos[102], mientras que los metropolitas griegos sólo fueron autorizados a permanecer en la isla de forma esporádica, al parecer después de que uno de ellos se viera implicado en una conjura contra los "mahonesi" (*cf. infra*), que éstos aprovecharon para intentar suprimir la jerarquía griega o, al menos, para dificultar sus movimientos[103]. Parece que las relaciones entre las comunidades griega y latina no eran malas en el ámbito religioso, salvo en contadas ocasiones. Se ha hecho famosa la narración de esta buena relación que hace León Alacio, originario de la isla y vicario entre 1615-1616 con el obispo Marco Giustiniani[104]. Alacio se detiene de forma especial en el trato distinto que los griegos dan a los latinos y a los sospechosos de calvinismo. Mientras estos últimos son rechazados, no tienen inconveniente en enviar a sus hijos a Roma u otras provincias latinas *ut litteris imbuantur et doctrinam veram hauriant: qui postea perdocti et in Graeciam reversi maxima apud omnes sunt in existimatione, quibus a graecis episcopis facultas fit ut quam didicerunt doctrinam alios doceant et palam populo annuntient*[105]. Aun así, la ha-

---

[101] F. Dölger, *Regesten*, nº 2677; Darrouzès, *Notitiae* 17.120; 18.152; 19.106; 20.47 (29); 21.72.

[102] Le Quien, *Oriens Christianus* III, 1061-1064; Eubel-Gauchat, *Hierarchia* I, 184-185; II, 126; III, 165; G. Fedalto, *La chiesa latina* 76-77. Ph. P. Argenti, *Diplomatic Archive of Chios 1577-1841* II, Cambridge 1954, 805-834 y 838-846 publica dos relaciones anónimas de los obispos de Quíos hasta el s. XVII, en las que se incluyen datos de su biografía e información sobre la iglesia latina de la isla y los hechos más relevantes de la misma. Cf. del mismo *The Religious Minorities of Chios. Jews and Roman Catholics*, Cambridge 1970; N. Croussoulidis, "Les origines de l'église latine de Chio et les différentes listes de ses évêques", *Κληρονομία* 9 (Salónica 1977) 338-369; *Bibliographie de l'église latine de Chio*, Salónica 1979. Sobre la iglesia católica durante la dominación turca, *cf.* G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. I Chios*, OCA 34, Roma 1934, 7-162.

[103] Ph. P. Argenti, *The Occupation of Chios by the Genoese 1346-1566*, I, Cambridge 1958, 651-658.

[104] *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, III, Coloniae Agrippinae 1648, col. 1059ss: *graeci etiam ipsi ut plurimum in iisdem regionibus latini nominis amantissimi, quae latinorum sunt fovent et animo deosculantur, summique Romani Pontificis maiestatem venerantur, et promiscue cum latinis, quemadmodum latini cum graecis, in ecclesiis utriusque ritus sacra audiunt, officia celebrant neque a mutuis matrimoniis abhorrent.*

[105] L. Allatius, *loc. cit.* Sobre los alumnos quiotas del Colegio griego de S. Atanasio, cf. Th. Papadopulos, "Αἰγαιοπελαγῖται μαθηταὶ τοῦ ἐν Ῥώμῃ Φροντιστηρίου τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου", *Ἐπετ. Ἑταιρ. Κυκλ. Μελετ.* 8 (1969-70) 484-566 (de 168 estudiantes inventaria-

bitual convivencia pacífica se veía en ocasiones alterada por enfrentamientos de mayor o menor entidad, bien entre ambas comunidades, bien en el seno de alguna de ellas. Los dos documentos que aquí edito son buena muestra de estos conflictos.

§ 14. El primero (doc. nº 7) es copia de una carta del patriarca ecuménico Jeremías II Trano al clero de Quíos, por la que libra del vínculo matrimonial a una mujer que, al parecer, había sido obligada por sus hermanos a casarse con un latino. Ésta había decidido, ahora, no convivir más con su "heterodoxo" esposo y buscarse otro "ortodoxo", por lo que el patriarca ordena al clero que se lo permita so pena de suspensión *a divinis* y excomunión, porque el matrimonio latino no tiene validez para la iglesia griega. La carta, que hemos conservado en sendas copias del notario y canciller de la curia episcopal latina de Quíos, Stephanus de Portu, para el cardenal Sirleto y para el papa, no está fechada, pero en la copia para el papa se dice que fue hecha el 15 de enero de 1583, por lo que el original no debe de ser muy anterior[106]. El matrimonio mixto era objeto de atención y vigilancia preferentes por parte de las dos iglesias. Ambas lo aceptaban, pero a condición de que el bautizado se mantuviera fiel a su iglesia y se esforzara por atraer a ella a su "heterodoxo" cónyuge. Así lo leemos, por ejemplo, en algunas actas de las reuniones de la 2ª fase (1593-95) de actividad de la Congregación para la reforma de los griegos, a preguntas de ordinarios que en sus diócesis tenían poblaciones cristianas de ambos ritos[107]. Además, si nos guiamos por el testimonio del arzobispo de Messina Antonio Lombardi (1585-1597) y lo generalizamos, en los matrimonios mixtos la capacidad de arrastre

dos, 114 de Quíos). Z. N. Tsirpanlís, *Τὸ ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Salónica 1980, 158-159, ofrece la lista de quiotas del colegio.

[106] La primera está en el ASVat, Stato Principi 32, f. 475r/476v; la segunda, en la BAV, Vat. Gr. 2124, f. 8.

[107] Cf. C. Korolevskij, "L'istruzione di Clemente VIII *Super aliquibus ritibus Graecorum* (1595) e le congregazioni per la riforma dei greci", *Bessarione* 17 (1913) 344-365, 466-481. A modo de ejemplo, en la reunión celebrada el 31.III.1593 se trataron doce puntos dudosos sobre los griegos de Ancona. Al quinto, referente al matrimonio, se contesta: *quoad quintum, non permittendam esse transmigrationem a latino ritu in ritum graecum; licere tamen Latino ducere uxores graecas, ut ad suum ritum tutiorem trahentur, ita Graeco ducere latinas, dum fidelis uxor maritum lucretur ad tutiorem ritum trahendo*. En la primera reunión, del 10 de febrero, sobre este mismo punto se había decidido *caute agendum circa matrimonia, et licet ritus graecus, si abusus non adsit, permittatur, tutius tamen ad latinum fiet transitus.... et qui a catholicismo ad schisma labuntur, [ut] corrigantur et puniantur, si coargui et convinci non potuerint*. En diversas reuniones posteriores la congregación volvió sobre este mismo punto y siempre se decidió lo mismo.

DOC. N° 1

[illegible]

DOC. N° 5

Τὸ πρότερον, ἀλλ' ὕστερον ὡς ἐπισκόποις ἡμῖν τῆς νήσου χίου ἔδοξε
τὴν παροῦσαν οἷα ἐπιβάλλουσαν τῇ σῇ μακαριότητι διαχαρά-
ξαι ὑπόθεσιν, μακαριώτατε πάτερ καὶ δέσποτα. τρία γὰρ ἤδη
ἔτη δι' ὧν παρεδέχθημεν τῶν ἄλλων ἐξ ὅλου στάσεις τινὲς καὶ ἔριδες, ἅμα
μεταξὺ λατινιζόντων καὶ γραικιζόντων οὐ μικραί, ἐπὶ φιλοτιμίᾳ τινῶν
ἀδελφοκτόνων διεπράχθησαν. αἰτίας προφάσεων ἀμφοτέροις,
ὅτι ὁ τῆς χίου λατῖνος ἐπίσκοπος μὴ πάνυ τοι πρὸς τὸ δίκαιον καὶ δια-
θεῖναι τὴν νῆσον προσφυῶς ἔχων ἀπειροκάλως ἐμνηστεύσατο.
τούτου ἕνεκεν δὲ καὶ διασπάσαι χιλιάδων δύο γροσίων τοῖς ἀφειμένοις
προὐξένησε μοναστηρίοις, ἅπερ χρήματα πρὸς τὸν τοιοῦτον ἀμέ-
λει ληστρικῶς διασπάσαντες ἀφεῖλον οἱ ἐκ τοῦ στρατοῦ τῶν ἀγαρηνῶν.
αἴτια δὲ καὶ εἰρήνην ὁ τοιοῦτος ἀπῆρεν ἐπίσκοπος τῶν συγχύσεων
[illegible], καὶ πάλιν ἐπανήκει περὶ ἡμῶν βίον ἄσπονδον καὶ ταραχῶν
ἄμοιρον τῇ σῇ προϊστάμενος μακαριότητι. ἡμᾶς μέντοι οἱ γραι-
κοὶ ἡμῶν ἐναλήθως ἀποσυναχθοῦντες (?), καὶ περὶ μηδὲν ταῖς φιλονει-
κίαις παραταχθέντα, μᾶλλον δὲ τῇ τοῦ ἐπισκόπου ὑπερηφάνῳ
ἐπιδημίᾳ ἀφοσιούμενοι (?) τὰ κατ' αὐτοὺς οἰκοῦντες. ἀλλὰ γὰρ
τῆς ἐλπίδος ἐψεύσμεθα τοὐναντίον ξυμβάν. οὐ πολὺ γὰρ μετὰ
τὴν ἐξ ἰταλίας διάβασιν (?) ὁ ἐπίσκοπος, τοὺς τοῦ ἁγίου δομινίκου ἱε-
ρομονάχους τῇ πρὸς ἐπίσκοπον προσκλήσει (?) ἐπὶ τὸν ἀγαρηνὸν
δικαστὴν τὴν χίον διοικοῦντα ἀπάγει γραψάμενος, κατὰ τὴν
προσηγορίαν τῆς κατ' ἀγαρηνοὺς προσηγορίας ἐκ παρουσίας ἐγκα-
λῶν. καὶ ταῦθ' ὑφισταμένων τῶν ἄνωθεν ἱερομονάχων καὶ ἄλλων
ἱερέων, καὶ πολλῶν λατίνων τεθνηκότος οἰκία, τοὔνομα μὲν φα-
βρίσκου (?) τοὐπίκλην δὲ [illegible], καὶ στάσεων παρόντων καὶ τῆς κατα-
θήκης [illegible]. οἵτινες τῶν ἱερομονάχων ἡμῶν τοὺς ἐπισκό-
πους κατὰ λέξιν τῷ δικαστηρίῳ παρόντας εἰς ἄμυναν προσεκαλέ-
σαντο, μόλις δὲ καὶ δαπάνῃ [illegible] τῆς συμφορᾶς ἀπηλλάγησαν,
ὁ γὰρ ἀγαρηνὸς δικαστὴς ἐπὶ τοσοῦτον [illegible] ὥστε καὶ ἀπειλῆσαι
μηκέτι κατὰ τὸ μέλλον ἀρχὴν τοὺς χριστιανοὺς σταυροὺς μήτε ἐπιφο-
ραῖς τῶν τεθνεώτων μήθ' ἁπλῶς ἄλλαις τῶν ἐξόδων ἐκκλησια-
στικαῖς. ἐφ' ᾧ σφόδρα ἡ πόλις διεταράχθη [illegible] τοῦ δήμου

del cónyuge de rito griego era casi siempre superior[108]. Por otra parte, la indisolubilidad del vínculo matrimonial, universal para la iglesia romana, recibía dispensa en la griega en caso de adulterio[109]. A toda esta confusión vino a poner fin la *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum* (1595) de Clemente VIII, que hizo suya la doctrina expresada por la Congregación en diversas reuniones[110].

También del lado latino conocemos en esta época resoluciones tan drásticas como la de la carta que edito. Ese mismo año de 1584 el obispo latino de Quíos Benedetto Garetto excomulgó a un feligrés por haberse casado por el rito griego[111]. Por otra parte, la dificultad de cumplir las normas eclesiásticas en lo que al grado de consanguinidad se refiere daba origen a frecuentes abusos e irregularidades. Las constantes guerras, la piratería, las levas de población (la *devshirme*), etc., hacían que el elemento masculino en las islas fuera anormalmente escaso. Ya a Buondelmonti a comienzos del s. XV le llamó la atención el gran número de mujeres solteras en Naxos, que explicaba no tanto por celo divino, como por la escasez de varones[112]. Además, la endogamia era tan fuerte que los obispos latinos se veían obligados una y otra vez a pedir dispensa para casos en cuarto e incluso tercer grado de consanguinidad, para evitar que sus fieles tomaran esposa griega y cambiaran de iglesia[113]. Así, el mencionado Garetto en un par de cartas al papa y al cardenal de Como del 25 de octubre de 1579 llama la atención sobre las numerosas irregularidades matrimoniales encontradas a su llegada a la isla: parejas en grado de consanguinidad sin dispensa, matrimonios incestuosos, bigamia, incluso matrimonios celebrados "a la turca". Según afirma, el linaje de los Giustiniani está tan fuertemente entremezclado que casi no pueden casar-

---

108 Korolevskij, *art. cit.*, 469-470.

109 Antonio Cauco, que fue arzobispo de Corfú, incluye el divorcio entre las que denomina "nuevas herejías" de los griegos de su tiempo en un informe que dirigió a Gregorio XIII, cf. A. Palmieri, "Per la storia delle recenti eresie dei greci", *Bessarione* 17, 1913 [366-375], 374. También la Congregación para la reforma de los griegos trató de esta cuestión en varias ocasiones, cf. Korolevskij, *art. cit.*, 346, 359, 360.

110 Cf. Peri, "Chiesa latina....", 362.

111 BAV, Cod. Ferraioli 61, f. 14. Benedetto Garetto fue promocionado al obispado de la isla el 30.I.1579 y permaneció en él hasta su muerte en 1597 (Eubel-Gauchat, *Hierarchia* III, 165).

112 E. Legrand, *Description des îles...*, 57-58.

113 Cf. J. Krajcar, *Cardinal Giulio A. Santoro* 113 (petición del obispo de Santorini en la audiencia del 20.XII.1593), 162 (petición del obispo de Tenos, audiencia del 20.VII.1601).

se, porque todos son parientes y no hay quien lo sea en grado superior al cuarto[114]. Las dispensas que se piden a Roma tardan en llegar hasta tres y cuatro años, por lo que insta a que se ponga remedio a tan grave problema. Igualmente la carta del obispo de Siros que publico (doc. nº 6) contiene varias referencias a las dificultades para encontrar esposa que originaba el alto grado de consanguinidad de la población latina de la isla, problema que algunos solucionaban, como el del divorcio, casándose "a la griega". Años después, en 1630, el obispo de Siros Domenico Marengo (*cf. supra*) en una carta al secretario de la Propaganda, monseñor Ingoli, menciona dos casos problemáticos matrimoniales. En uno, un latino que había convivido y tenido hijos con una muchacha bajo promesa de que la tomaría por esposa, la abandonó para casarse con otra. Ante la negativa del obispo a bendecir la unión, por denuncia de engaño de la primera, se fueron a Paros para que los casara el padre Francesco Roza, del que se dice que es persona poco juiciosa. El segundo caso es el de Raffo Varthaliti, natural de la isla, que tras ocho años de estancia con su mujer en Quíos tuvo que regresar por negocios a Siros, ausencia que aquélla aprovechó para juntarse con un turco y escribir a su marido diciéndole que no hacía falta que regresara y que se buscara también él una mujer. Así lo hizo Varthaliti, que desposó a una latina de Siros, pero ante la negativa del obispo a legalizar el matrimonio se fue a Paros y se casó a la griega[115]. En resumen, la existencia de dos iglesias y las peculiaridades de la población de las islas hacían que episodios como éstos no fueran infrecuentes.

§ 15. El segundo documento (nº 8), fechado el 12 de octubre de 1617, es una carta de los diputados del común (δημογέροντες) griegos de Quíos en la que piden que se ponga fin a los enfrentamientos existentes en el seno de la comunidad latina por los efectos negativos que tienen sobre todos los cristianos de la isla. A pesar de que ya había transcurrido medio siglo desde la conquista turca (1566), las luchas entre "mahoneses" y "burgueses" no sólo no se habían acallado, sino que incluso eran más enconadas que nunca[116]. El golpe de mano con-

[114] ASVat, Borghese s. IV, 281A, ff. 5^r-v^/10^r-v^ (carta al papa) y 6^r-v^/9^r-v^ (carta a Como). Los ff. 7^r^ y 8^r^ contienen sendas copias de una relación de 13 matrimonios contraídos en 3º y 4º grado.

[115] ASVat, Borghese s.I, 469-474, ff. 253^r^-257^r^.

[116] Al año siguiente de la conquista de la isla por los genoveses (1346), los propietarios de las naves que participaron en ella obtuvieron de la Señoría la propiedad y dominio útil de las tierras, mientras que ésta se reservaba la soberanía y jurisdicción

tra la isla de las galeras de S. Esteban de Florencia en mayo de 1599 vino a agravar la situación de la población cristiana, que fue expulsada del castro por sospechas de connivencia con los asaltantes[117]. Los diputados del común (dos griegos y dos latinos) escribieron el 16 de ese mes sendas cartas al papa Clemente VIII, al cardenal Giulio A. Santoro y a la Propaganda, en las que relatan el asalto a la isla y sus efectos negativos y solicitan se inste al duque de Toscana, al Gran Maestre de Malta y a los demás príncipes cristianos a no acometer semejantes empresas de castigo, porque son ellos quienes luego sufren las represalias[118]. Los documentos fueron vistos en la reunión celebrada el 20 de septiembre de ese año por el consejo de la Propaganda, que decidió recomendar al papa el envío de sendos breves al duque de Toscana, al Gran Maestre de Malta y al virrey de Sicilia, para que evitaran afligir a los súbditos cristianos de la Puerta con semejantes acciones armadas. Entre las consecuencias que tuvo la expulsión del castro está el origen de la disputa que motivó el envío de la carta que publico. En efecto, la hermandad de los disciplinantes, una de las más ricas e influyentes de la isla, perdió en 1613 su lugar de reunión, la iglesia de Sta. María del Castello, llamada también "de los disciplinantes". La cofradía se trasladó entonces a la iglesia griega de S. Jorge Serapio ("Αγιος Γεώργιος Σεράπειος), cuyos procuradores aceptaron que fuera rebautizada con el nombre de "Sta. María de los disciplinantes"[119]. Pues bien, coincidiendo con el traslado el obispo Marco Giustiniani[120] al parecer dio una nueva redacción

---

sobre todo el territorio, y la propiedad y dominio del castillo de Quíos. Este acuerdo fue la piedra fundacional de la "Mahona", que englobaba a la nobleza terrateniente de la isla. A finales del s. XIV sus integrantes adoptaron, casi unánimemente, el gentilicio "Giustiniani". El otro grupo mencionado, los "borghesi", toma su denominación de los "borghi", los distritos de la ciudad que quedaban fuera de las murallas del castro. No era un grupo social homogéneo, sino que incluía, junto a latinos, a griegos y judíos. Su vínculo común era probablemente el de ser propietarios o, quizás, estar censados en Quíos. Los "burgueses" estaban bajo jurisdicción y administración directa de Génova. Sobre todo ello cf. Argenti, *The Occupation*... I, 106ss, 582ss.

117 Cf. Ph. P. Argenti, *The Expedition of the Florentines to Chios (1599) Described in Contemporary Reports and Military Dispatches*, London 1934.

118 Las cartas, conservadas en el ASVat, AA. Arm. I-XVIII, nº 1725, fueron publicadas por Argenti, *Diplomatic Archive* II, 850-856.

119 El acta de rededicación, conservada en la BAV, Barb. Lat. 3210, ff. 117ᵛ-118ᵛ, fue publicada por Argenti, *Diplomatic Archive* II, 836-837. Sobre la hermandad, *cf.* Argenti, *The Occupation*... I, 555ss, y *Religious Minorities*, 219ss.

120 Marco Giustiniani O.P fue elegido obispo latino de la isla, a propuesta del cardenal Aldobrandini y por renuncia de su antecesor Geronimo Giustiniani, en el consistorio secreto celebrado en S. Pedro el 31.V.1604 (ASVat, Arch. cons., Acta misc.

a los estatutos de la comunidad, en la que se incluyó una disposición (que él decía ser tradicional) por la que el prior de la misma debía ser siempre un "mahonés". La medida originó una agria disputa entre los Giustiniani ("mahoneses") y sus rivales los "burgueses", en la que se vieron implicadas también las órdenes religiosas de la isla (jesuitas y dominicos frente a franciscanos y el obispo) y que alcanzó su cénit durante el vicariato de Alacio (1615-16), quien en su correspondencia desde la isla alerta sobre el peligro de infiltración de doctrinas luteranas y calvinistas, probablemente sin más fundamento que el de cargar algo las tintas contra sus rivales[121].

§ 16. A consecuencia del enfrentamiento los "burgueses" decidieron no tener ninguna relación con los "mahoneses", ni siquiera en las hermandades. El nuevo estatuto de los disciplinantes de 1614 confería a éstos un *status* privilegiado que aquéllos no estaban dispuestos a aceptar, por lo que, como ni querían ser sus siervos ni provocar escándalos y enfrentamientos dentro de la cofradía, decidieron darse de baja y reunirse en la del Sto. Rosario de los dominicos, por tener ésta concedido el privilegio de enterrar a sus muertos, de tal forma que ni siquiera en este trance tuvieran que acudir al obispo. Pero los "burgueses" no lograron su deseo de evitar toda polémica y la segregación derivó en un fuerte enfrentamiento en el año 1617[122]. Éste comenzó al poco de producirse la escisión, cuando el vicario general de la provincia dominica de Turquía, fray Giovanni Battista Turola, viendo que los descontentos antes se harían enterrar "a la griega" que permitir ser enterrados por la cofradía de la que habían salido, para evitar el escándalo que hubiera supuesto su abandono de la iglesia latina les concedió, conforme a la bula de Pio V *Inter desiderabilia cordis nostri* (29.VI.1569), licencia para vestir el hábito del Sto. Rosario y enterrarse como miembros de la hermandad. Pensaba que el obispo, que durante 42 años había pertenecido a la orden dominica, no se opondría, pero se equivocó. Según afirma en un informe remitido al papa, pesó más en éste su condición de Giustiniani ("mahonés") que la de hermano de Sto. Domingo, y comenzó a perseguir a la

37, ff. 210v/211r) y fue consagrado el 11 del mes siguiente (ASVat, Misc. Arm. XIII, 33, f. 116v). Cuando se produjo el conflicto de 1617 tenía, según las fuentes del mismo (*cf. infra*), 67 años. Permaneció en el cargo hasta su muerte en 1640, ya nonagenario. Cf. también Eubel-Gauchat, *Hierarchia* IV, 149.

121 La correspondencia de Alacio se conserva en la BAV, Barb. Lat. 3065 y 3090. Argenti, *Religious Minorities*, 242ss, reconstruye con detalle el conflicto.

122 La documentación utilizada de aquí al final está en el ASVat, Borghese s.I, 705B.

hermandad del Rosario. El obispo envió un pliego de acusaciones al padre general de la orden en Roma, que mandó a la isla un visitador que no encontró nada de cierto en ellas. A pesar de ello, Marco Giustiniani viajó en persona a Roma en 1616 y obtuvo de la Sacra Congregación para los Obispos y Regulares un decreto por el que se prohibía usar el hábito sin permiso del ordinario del lugar. Inmediatamente, los cofrades amenazaron con pasarse al rito griego si no se les permitía vestirlo conforme a la bula de Pio V, por lo que a Turola no le quedó más remedio que viajar a Quíos para entrevistarse con el obispo e intentar convencerle de lo erróneo de su postura. Llegó a la isla el 29 de junio de 1617 y tres días después lo hacía Giustiniani procedente de Roma. En la conversación aquél esgrimió argumentos jurídicos, como que un decreto de una Congregación no anulaba una bula anterior, pero también le habló de la conveniencia de dejar practicar sus devociones a los cristianos de la isla, visto el deterioro progresivo que en ella estaba sufriendo la cristiandad y el aumento paralelo de los turcos. Le mencionó, además, la amenaza de los cofrades de pasarse al rito griego, a lo que Giustiniani le respondió que nada le importaba si se hacían griegos, turcos, herejes o judíos, pero que no llevaran el hábito, respuesta que Turola en su informe apostilla con un "noti Sua Santità la charità di prelato e pastore". La oposición del obispo alcanzó su punto álgido en la muerte y entierro de Francesco Pignone. Éste había dejado dicho que quería ser enterrado con el hábito del Sto. Rosario y en la sepultura de la cofradía, a la que dejó todos sus bienes. Enterado el obispo, amenazó con privarle de la sepultura eclesiástica si no cambiaba el testamento, y tanto llegó a presionarle a través de su vicario, que Pignone murió sin la extremaunción. El 2 de septiembre de ese año, cuando la cofradía y todo el pueblo estaba reunido en la iglesia de los dominicos para su sepelio, llegó un jenízaro del cadí con un sacerdote del obispo y se llevó a los seis dominicos ante el juez turco. La hábil defensa que en nombre de sus compañeros hizo el vicario del convento Paolo Pucciarelli[123], y el apoyo de los diputados del común no sólo los salvaron del castigo, sino que sirvieron para que se les confirmara la licencia de sepultura según la antigua usanza. Sin embargo, a punto estuvo el cadí de decretar la prohibición de portar la cruz en procesiones y entierros, tal

[123] Paolo Pucciarelli O.P. fue posteriormente promovido al obispado de Andros (7.V.1621), del que fue titular hasta su muerte, anterior al nombramiento de su sucesor Alberto Aliprandi el 28.IV.1631 (cf. Le Quien, *Oriens Christianus* III, coll. 864-5 y Eubel-Gauchat, *Hierarchia* IV, 83).

como estaba prohibido en el resto del Imperio, a pesar del privilegio especial que tenían los habitantes de la isla. Finalmente, una cantidad suficiente de dinero pudo vencer su resistencia en este punto. A pesar del fallo en su contra[124], el obispo y sus sacerdotes continuaron presionando a los moribundos para que no pidieran el entierro en el hábito del Rosario, bajo amenaza de declararlos obstinados e impenitentes y no administrarles los últimos sacramentos. De hecho, así lo hizo el 24 de septiembre con Giovanni Ottaviano, que para recibirlos tuvo que recurrir al mencionado Pucciarelli. Nada más enterarse de que éste se los había administrado, el obispo publicó contra él un edicto por el que lo suspendía de la predicación, confesión y celebración de la misa (esto último, excepto en su iglesia) y decretaba la excomunión en caso de transgresión del mismo. Pero Pucciarelli no se arredró y envió al obispo una respuesta a su edicto (30.IX.1617), de la que conservamos la copia que envió a Roma[125]. En ella rechaza su potestad para suspenderle y le echa en cara su actuación. La respuesta es pormenorizada, las acusaciones de Pucciarelli son francas, abiertas, sin medias tintas, y nos dan una idea cabal del grado de encono al que había llegado la disputa. A Roma llegó también una carta al papa fechada el 15 de octubre y firmada por 57 quiotas, en la que relatan los enfrentamientos con su obispo y solicitan el envío de un visitador o que se les señale un metropolita al que poder acudir con sus quejas[126]. También se mandó copia de la protesta que presentó Stamati Davia ante el obispo, después que éste hubiera prohibido a los hermanos de Sto. Domingo y S. Francisco dar sepultura eclesiástica a su padre por haber manifestado su deseo de enterrarse con el hábito de Sto. Domingo[127]. Finalmente, el vicario general de Constantinopla Giovanni Battista Turola y el vicario del convento de Quíos Paolo Pucciarelli enviaron los dos largos informes que me han servido de base para la reconstrucción de los hechos[128].

Aunque doctrinal y jurídicamente ajenos a la disputa, los griegos de la isla se vieron indirectamente afectados por las disensiones en la comunidad latina, en especial cuando el cadí estuvo a punto de prohibir a todos el empleo de la cruz procesional. Así que, nada más verse libres de esta amenaza, enviaron a sus diputados al obispo para

---

124 Copia de la sentencia, en turco y en traducción italiana, en el f. 137^{r-v}.

125 Ff. 138^{r}-139^{v}.

126 Ff. $143^{r-v}/149^{r}$.

127 Ff. $144^{r-v}/148^{v}$.

128 Conservados en los ff. 131^{r}-135^{v} y 145^{r}-147^{r} (15.X.1617) respectivamente.

decirle que, si las disputas no terminaban, lo expulsarían de la isla y darían cuenta al papa. Giustiniani no tuvo más remedio que pedirles perdón y prometerles que no volvería a suceder nada parecido. Poco después, sin embargo, llegó el caso de Giovanni Ottaviano (*cf. supra*), por lo que finalmente decidieron escribir a Paulo V el documento que publico. La carta, escrita con pulcritud, está firmada por los dos diputados griegos del común Jorge Comneno y Juan Andrés Buro. Comienzan recalcando el convencimiento que tienen de su obligación, como procuradores de la isla, de informar al papa de este asunto, pues ya han transcurrido tres años (*i.e.* desde 1614) desde que comenzaron las disputas entre "mahoneses" y "burgueses" a propósito de las hermandades, que el obispo latino (del que expresan un juicio poco favorable) ha tratado con descuido. Mencionan su viaje a Roma y la alegría que tuvieron a su regreso porque, aunque ajenos al enfrentamiento, pensaban que su presencia serenaría los ánimos. No tardaron, sin embargo, en percatarse de su error. Cuentan lo sucedido en el entierro de Francesco Pignone, la acusación y defensa ante el cadí, el dinero que tuvieron que pagarle, las amenazas de éste de prohibir sacar las cruces procesionales, su conversación con el obispo y las promesas vanas de éste, etc., tal como hemos visto. Finalmente, piden al papa que disponga en todo este asunto lo que crea conveniente, antes de que las disputas terminen con la destrucción de la ciudad por los turcos y antes de que el pueblo se levante y expulse al obispo para oprobio suyo. La disputa terminó con un indulto de Paulo V en 1620 por el que autorizaba a la hermandad del Sto. Rosario el uso del hábito blanco[129].

DOC. Nº 1

[ASVat, AA. Arm. I-XVIII, nº 3556. Carta de Aloisio, arcipreste de Corfú, al papa Paulo III. Sin fecha. Original. Inédita.]

Τῷ μακαριωτ(ά)τῳ δεσπότῃ ἡμῶν Παύλῳ τρίτῳ μεγίστῳ ἀρχιερεῖ, Ἀλοΐζος πρωτοπαπ{π}ᾶς πόλεως καὶ νήσου Κερκύρας, παπ{π}ᾶς Γεώργιος |[2] ὁ σακελ<λ>ίου μετὰ καὶ τοῦ εὐαγοῦς ἡμῶν κλήρου ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ ἡμῶν χαίρειν.|

Ἀφῖκται καὶ εἰς ἡμᾶς, μακαριώτ(α)τε δέσποτα, ἡ σὴ διαβόητος φήμη, μέγα κλέος δικαιοσύνης παρὰ πάντων φέρουσα,|[4] ἐφ' ᾗ κάρτα ἥσθημεν χάριτας

[129] Así lo afirma el obispo Pietro de Marchis en el informe de la visita apostólica que hizo a la isla en agosto de 1623, publicado por G. Hofmann, *Vescovadi. I Chios* 43.

ὁμολογοῦντες τῷ Σ(ωτῆ)ρι ἡμῶν ὧν ἡμῖν ἀγαθῶν αἴτιος γέγονεν· οὐ γὰρ παρεῖδεν ἡμᾶς |[5] νοσοῦντας καὶ ἤδη λειποθυμοῦντας τοῖς χαλεποῖς, ἀλλὰ πανταχόθεν ὑπερείδων ἡμᾶς, πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ ταῖς σαῖς |[6] ἀρεταῖς, καὶ ἀντιλαμβανόμενος πάντα ἐχθρὸν κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπεγειρόμενον ἀπεκρούσατο. ἐς γὰρ τοσοῦτον |[7] κακίας ἧμεν προκεκοφότες, ὡς μηδ' ἡγεῖσθαί τι τῶν καλῶν τοῦ λοιποῦ τοῖς ἀν(θρώπ)οις ὑπολελεῖφθαι. ᾤχετο γὰρ |[8] δικαιοσύνη ἀπεληλαμένη οἰκτρῶς παρ' ὧν ταύτην φιλεῖσθαι ἐχρῆν, πλεονεξία δέ, ἧς τὸ δυσίατον οὐδ' ἂν |[9] Ἱπποκράτης ὁ τῆς χορείας τῶν Ἀσκληπιαδῶν προεξάρχων ἀποθεραπεύσειε, πάσης νόσου οὔσης χαλεπωτέρας |[10] καθότι καὶ κακοῦσα μακαρίζεται, καὶ εἴ τις ἄλλη κακία παρ' ἡμῖν νῦν ἀνθεῖ καὶ τέθηλε, καὶ ταῦτα κυβερνήταις τε |[11] οὖσι καὶ ποιμέσι κληρωθεῖσί τε καὶ προχειρισθεῖσι, οἷς καὶ μᾶλλον ἔδει τοῦ κακοῦ τὸ καλὸν διακεκρίσθαι. ἐπεὶ δὲ |[12] οὕτω κακία, φεῦ, ἀρετῆς ὑπερίσχυσεν ὡς μὴ ὤφελε, ὁ τῶν ἀγαθῶν δοτὴρ καὶ τῆς ἡμετέρας σ(ωτη)ρίας κηδεμών σε οἷόν τινα |[13] Παῦλον ἄλλον μύστην αὐτοῦ, διενηνοχότα τοὺς ἄλ[λ]ους τῇ ἀρετῇ καὶ διασπείροντα πανταχοῦ τῆς ἀρετῆς τὰ |[14] σπέρματα, ἐπεὶ διεκωδώνισε καὶ σκεῦος μονονουχὶ ὡς ἐκεῖνον εὗρεν ἐκλογῆς, τοῖς πιστοῖς χαριζόμενος ἐπ' ἀνα|[15]κλίσει τῶν καλῶν ἐδωρήσατο, πᾶσαν μὲν πικρίαν ψεύδους ἀποκλυζόμενον τοῖς ποτίμοις τῶν |[16] λόγων σου, συνιστῶντα δὲ τὴν ἀλήθειαν ὑπερείσμασι καταλλήλοις ὡς ἡ φήμη κηρύττει, εἴ γε Θ(εό)ς ἐστι καὶ αὐτὴ |[17] κατά τινα τῶν ποιητῶν. ἣν οὕτως ἔχουσαν ἀκηκοότες ὡς φθάσαντες εἴπομεν καὶ ἡμεῖς, ἰδοὺ προσήλθομεν |[18] δεόμενοι καὶ οὐ πόρρω τὰς παρειὰς δακρύων ἔχοντες, τῆς παρὰ σοῦ σ(ωτη)ρίας τυχεῖν οἰόμενοι ἠδικημένοι πῶς οἵῃ παρὰ |[19] τοῦ πανιερωτ(ά)του Κερκύρας, καὶ τύχοιμεν αἰσίῃ τύχῃ. μὴ δὲ κατοκνήσῃς σῶσαι, παναγιώτ(α)τε, οὓς αἰχμαλωσίαι καὶ λιμοὶ |[20] ἀν(θρωπ)ίνῃ δυσπαράδεκτοι ἀκοῇ καὶ μέχρι τοῦδε κατατρύχουσιν, ἀλλὰ διόρθωσον οὐκ ἀδακρυτὶ ἱκετεύοντας, |[21] καὶ τὴν ἀνδρὸς ἀδικίαν ᾗ χρῆται καὶ συζῇ οὐκ ὀρθῶς στῆσον ὡς ἀλυσιτελῆ καὶ ἐν ἀμφοτέροις ὑπάρχουσαν. μὴ |[22] γάρ τις σκῆψις ὑπολείπεταί τινι ἀκριβῶς στοχαζομένῳ μὴ λέγειν εἰδέναι τἀληθῆ καὶ ὡς ἀναφανδὸν ἀδι|[23]κούμεθα; ἢ οὐ παντός ἐστι ξυνιέναι τοῦτο, ὅτι τὸ ἀποδιδόμενον χρυσίον παρ' ἑκάστου τῶν χειροτονουμένων |[24] ἱερέων, οὐχ ἧττον δὲ καὶ τἆλλα ἃ κατ' ἔτος λαμβάνει ἀπό τε τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν γάμων καὶ τῶν ἄλλων,|[25] ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον λέγω, φορολογία τις ἐθνικὴ καὶ σιμωνιακή, αἰσχροκέρδεια οὐκ ἀπεικότως ὀνο|[26]μασθείη; ναὶ μὴν ἀναμφισβητήτως καὶ ἔστι καὶ ὀνομάζεται. τούτου χάριν, μακαριώτ(α)τε δέσποτα, τὴν τοῦ δικαίου |[27] ἀκριβωσάμενος αἵρεσιν ἀπάλλαξον ἡμᾶς ἐπαχθῶς ἐν τούτῳ διακειμένους, ταῖς αὐτοῦ χρώμενος χάρισι καὶ ἐν ἡμῖν |[28] δεξιῶς ὡς καὶ ἐν ἄλλοις εἴωθας ῥᾳδίως ποιεῖν, ἐξ ὧν εἰσι καὶ οἱ τῶν κεφαλ<λ>ήνων καὶ ζακυνθίων ἱερεῖς, οἳ πρὸς τὸ τούτων ἀπηλλάχθαι |[29] καὶ τὸν ἑαυτῶν πρωτοπαπ[π]ᾶν κριτὴν ἐν αὐτοῖς γνήσιον ἐσχήκασι, δῶρον τοῦτο παρ' ὑμῶν ἐπιθυμητὸν εἰληφότες.|[30] ἐκεῖνον δὲ οὐκ ὀρθῶς περὶ τούτων φρονοῦντα καὶ τοιαύτῃ προσόδῳ χρημάτων χαίροντα δίδαξον τοῦ λοιποῦ μὴ ἀδικεῖν τοὺς

ὑπὸ χεῖρα, |[31] εἰ καὶ λόγον ἔμπλεων συκοφαντίας καὶ λοιδοριῶν (οἷς πέποιθε) καθ' ἡμῶν ἀγωνιστικῶς ἐξενέγκοι, ἄλλως τε μέτριον ὂν καὶ τὸ χαρίσασθαι δεομένοις ἡμῖν.|[32] Ἔρρωσο.|

[II,1] †Ταπεινὸς πρωτοπαπᾶς πόλεως καὶ νήσου Κερκύρων καὶ χωρεπίσκοπος τοῦ τόπου. |

[2] †Ἐγὼ παπᾶς Γεώργιος καὶ σακελ<λ>ίων πόλεως Κερκύρων. |

[3] †Ἐγὼ παπᾶς Ματθαῖος Ῥοζόπουλος καὶ ἀρχικλήσιος. |

[4] †Ἐγὼ παπᾶς Γεώργιος ὁ Σπυρὴς καὶ ἱερομνήμων. |

[5] †Ἐγὼ Γεώργιος ἱερεὺς καὶ ἀρχιμανδρίτης τὸ ἐπίκλην Μαρκέσης. |

[6] †Ἐγὼ παπᾶς Θωμᾶς ὁ Αὐλωνίτης ἔγραψα. |

[7] †Ἐγὼ παπᾶς Νικόλαος Βρανιανίτης. |

[8] †Ἐγὼ παπᾶς Νικόλαος ὁ Πετρίτζης. |

[9] †Ἐγὼ παπᾶς Ἀλοΐζιος Βηκλύτης. |

[10] †Ἐγὼ Ἀνδρέας ἱερεὺς ὁ Φλῶρος νοτάριος γράψας. |

[11] †Ἐγὼ παπᾶς Ἰάκωβος Τζέτερης. |

[12] †Ἐγὼ παπᾶς Θεόδωρος Μακρῆς. |

[13] †Ἐγὼ Ἀντώνιος ἱερεὺς ὁ Σπυρής. |

[14] †Ἐγὼ ἱερεὺς Νικόλαος ὁ Σπυρής. |

[15] †Ἐγὼ ἱερεὺς Γαλιάτζος τὸ ἐπίκλην Κουρβῖνος. |

[16] †Ἐγὼ ἱερεὺς Γεώργιος Στογιᾶνος. |

[17] †Ἐγὼ Ζαχαρίας ὁ Μερκούρης. |

[18] †Ἐγὼ Μᾶρκος ἱερεὺς ὁ Μελισ<σ>ηνός. |

[19] †Ἐγὼ παπᾶς Παῦλος ὁ Μελαχρινός. |

[20] †Ἐγὼ παπᾶς Ἀντώνης ὁ Μακρηνός. |

[*A tergo*] Τῷ μακαριωτ(ά)τῳ αὐθέντῃ ἡμῶν | ἄκρῳ ἀρχιερεῖ τῷ Ῥώμης.| Ἐν Ῥώμῃ. | Grece scriptae 1555. |

Aloysius archipresbyter | Corcyrae.| Ad Paulum papam tertium | absque ulla data.| Conqueritur cum toto suo clero | de episcopo qui pro ordina|tionibus et sacramentis | pecuniam exigebat, non sine | labe simoniae.| Petit ut liberetur cum suis | ab hoc onere solutionis.|

I, 9 οὔσης ex οὖσιν corr. | 14 σκεῦος ἐκλογῆς, cf. *Act. Ap.* 9, 15 |

DOC. Nº 2

[ASVat, Instr. Misc. 4910, ff. 3r/4v. Copia de carta de Giovanni IV Crispo al cardenal Cornaro. 15.X.1563. Inédita]

Ill(ustrissi)mo et r(everendissi)mo sig(no)r mio.|

Sono molti giorni passati che per un ser(vito)r n(ostr)o quale havemo ispedito |3 di qui per Venetia partito alli 21 d'agosto passato habbiamo |4 scritto et supplicata v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma et all'ill(ustrissi)mo Crispo di fare caldiss(im)o |5 officio appresso N(ostro) S(igno)re perché ne faccia gratia di confirmarne S(ua) B(eatitudi)ne |6 quel dono et gr(ati)a che hanno havuto tutti gli antecessori n(ost)ri et noi |7 anchora nel nominare nelle chiese del dominio n(ost)ro, et non con|8sentire di levarne questa gr(ati)a quali li predecessori di S(ua) S(anti)tà l'|9hanno concessa così largam(en)te et benignam(en)te all'autorità n(ost)ra.|10 Però, con le altre n(ost)re l(ette)re scritte a v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma et con le p(rese)nti anchora |11 dimandiamo humil(men)te che ne sia confirmata, come cosa honesta |12 in servitio d'Iddio et a benef(ici)o di queste povere chiese. Te|13stimonio n'è Dio, ill(ustrissi)mo et r(everendissi)mo sig(no)r mio, che noi non si movemo |14 per altro di domandar questo se non perché desideramo la con|15servatione di queste chiese, le quali di continuo dal patriarca |16 constantinopolitano sono combattuti, ne si quieta mai di mole|17starne ricercando col favor del Turco di sottomettere tutte |18 queste chiese et levarle dall'autorità del Sommo Pontefice |19 Romano. Pur noi, al meglio si ha posuto, le havemo sempre diffese |20 con molta n(ost)ra spesa et conservate fin hora la maggior parte |f 3v,1 di esse sotto l'autorità di quella Santiss(im)a et Sacratiss(im)a Sede, non |2 solam(en)te contro le forze di detto patriarca et d'ogn'altro, ma |3 molto più contro la volontà di tutti questi popoli, che voleano |4 soggioggarsi al detto patriarca greco scandalizzati da li |5 cattivi essempi di frati, quali prometto a v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma avant'|6Iddio sono stati la ruina di queste povere chiese et isole:|7 hanno vendute la maggior parte dell'entrate et, per poter atten|8der all'ambitione per tornar in Italia alla corte, hanno sem|9pre atteso di spogliar queste povere chiese ne mai hanno |10 fatto benef(ici)o alcuno, com'è manifesto. Per questo et per molte |11 altre cause noi siamo total(men)te deliberati, non volendo noi veder |12 la tottal rovina di queste chiese et isole nostre, di non accettare |13 più frati ne forestieri, ma persone del loco et nominate da noi,|14 acciò si possa vivere con quiete et religione come commanda |15

la N(ost)ra S(an)ta M(at)re Chiesa Romana. Per tanto supplicamo v(ostra) s(ignoria) |[16] ill(ustrissi)ma con tutto l'animo, si degni con l'auttorità sua far che S(ua) |[17] S(anti)tà libera noi et tutti questi popoli da tanti affanni et dalle |[18] mani de mercenarii et persone scandalose, et ne dia cagione |[19] di viver perpetuam(en)te con quiete sotto la sua santiss(im)a prottettione, |[f. 4r, 1] com'è l'animo n(ost)ro. Tornamo a raccommandare a v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma |[2] il rever(endo) m(esser) pr(et)e Francesco Pisani n(ost)ro, acciochè la s(ignoria) v(ostra) rev(erendissi)ma |[3] lo nomina et proponga a S(ua) S(anti)tà come persona nominata da noi |[4] et chiamata da tutti questi popoli per arcivescovo et pastore |[5] delle anime n(ost)re, quale è canonico della detta chiesa n(ost)ra archiep(iscopa)le,|[6] nato qua in Naxia nobil(men)te et allevato, conosciuto di vita honestiss(im)a |[7] et religiosa, ornato di boniss(im)i costumi et l(ette)re, amato da tutti |[8] questi popoli et riverito non solo da franchi, ma etiam da |[9] greci per suoi honesti et devoti comportamenti, quale S(ua) S(anti)tà |[10] si degnerà per sua clementia confirmarlo et v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma per |[11] amor mio ispedirlo più presto si potrà, si per levar ogni cativo |[12] pensiero al patriarca greco, come anche per benef(ici)o di queste |[13] anime abbandonate già fa molti anni dal suo pastore, il che |[14] la p(rese)ntia sua apporterà infinito contento a noi et sodisfacion |[15] grande a tutti questi popoli, et v(ostra) s(ignoria) r(everendissi)ma s'affaticherà volen|[16]tieri in quest'opera pia, che tutto sarà in servitio di Dio, et oltre |[17] il merito che ne riceverà appresso sua divina bontà noi le por|[18]teremo, mentre saremo vivi, perpetuo et infinito obligo, ne volendo |[19] dir altro ci offerimo et raccommandiamo alla buona gr(ati)a di v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma, |[f.4v,1] pregandola a commandarne et humil(men)te in mio nome basciar i s(erenissi)mi |[2] piedi di S(ua) S(anti)tà et far fede a Sua B(eatitudi)ne della divosion mia verso |[3] quella Santiss(im)a Sede, la quale Iddio diffenda et conserva v(ostra) |[4] s(ignoria) ill(ustrissi)ma longam(en)te et felicem(en)te.|

[5] Di Naxia a li XV d'ottobre M.D.L.XIII.|

[6] Di v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma et r(everendissi)ma |[7] amor(osissi)mo et aff(etuosissi)mo parente il duca del mar Egeo |[8] Giovanni Crispo.|

[*A tergo*] All'ill(ustrissi)mo et rever(endissi)mo sig(no)re | il s(ign)or card(ina)le Cornaro.| Seconda.| A Roma.| Naxiae ducis ad | card(inalem) Cornelium l(itte)ra|rum copia 1563.|

DOC. Nº 3

[ASVat, Borghese s. III, 124d, f. 117. Carta de Juan Coniatis Acomnenato, duque de Naxos y del Archipiélago. 3.XI.1600. Original. Inédita.]

Noi Giovanne Cogniati Acom|2neno duca di Nissia, di Andro et delle altre Ciclade facemo fede et attestamo ch'el r(everendissi)mo mons(igno)r di Nissia |3 era per partire già per Roma per andare a visitare i limini di S(an)ti Ap(osto)li Pietro et Paulo et dar relatione alla |4 S(anti)tà di N(ostro) S(ignore) della sua chiesa et provincia, ma per impedir di novo i pravi pensieri del pat(riar)ca greco, il quale, s[i] |5 come per il passato si haveva intruso quasi in tutte le chiese latine et fattosi patrone con molestia dia[ria]|6 de tutti gli catt(oli)ci et per opera et esatta diligentia di detto mons(igno)r r(everendissi)mo è stato spogliato di quelle, haveva inte[n]|7tione d'intrudersi ancora, è restato sinhora et ha operato et fatto di modo per mezo degli protettori ch[e] |8 s(ua) s(igno)ria r(everendissi)ma ha appresso la Porta del Gran S(igno)re, i quali lo favoriscono si affettuosamente che non è cosa che le v[en]|9gi denegata, che lassa la sua chiesa et provincia pacifica, et ha ancora ottenuti commandamenti d'immu|10nità, esentioni et altri privilegi concernenti l'utilità et riputatione della Chiesa di Dio, là dove con |11 verità potemo dire di essere stato *liberator, restaurator et conservator* di questa et delle altre chiese |12 di levante, et essere propugnaculo alle insidie che alla giornata tesseno gli nemici della S(an)ta Chiesa contra |13 i soi eletti, et refuggio in tutte l'occasione et occorrenze che di continuo vengono al suo clero et popolo |14 molto ben pacifico et edificato della sua persona hora nella sua partita, et pienamente sadisfatto |15 per gli aiuti et favori segnalati che cotidianamente riceveno dalla sua mano, il quale tuttavia |16 gli pasce et spiritual(men)te et corporalmente, et gli deffende di maniera che se non fosse s(ua) s(igno)ria r(everendissi)ma, |17 sarebbe hormai in queste parti il nome latino estinto et annichilato, et perché l'a(n)i(m)o di detto mons(igno)r |18 r(everendissi)mo è non solamente di conservar quel poco che ci ha trovato di culto divino, m'ancora di agumentarlo et am|19pliar et dilattar quello, et ciò non si puo far in questi paesi se non con spese grande, et la sua intra|20da è molto tenue, et oltra le spese fatte in reccuperar et manttenere la giurisdittione ecc(lesiasti)ca nascono |21 di giorno in giorno et germogliano spese inpensate, perciò lo stimamo degno di essere aiutato et |22 sovenuto, et intanto havendo conosciuto s(ua) s(igno)ria r(everendissi)ma esser stata utile a tutto il levante et haversi |23 affaticato nel servitio di Dio

et nella deffesa della sua S(an)ta Chiesa, mossi da noi habbiamo voluto |[24] con le presenti lettere testimoniale giustifi(ca)re le digne attioni et laudabile opere di s(ua) s(igno)ria r(everendissi)ma, *in quorum testi*|[25]*monium et c(etera)*. Di Nissia a 3 di novembre 1600.|

'Ιω(άν)νης Χωνιάτης 'Ακομνηνᾶτος δοὺξ Ναξίας γενεράλες εἰς ὅλο τ' ἀρτζιπέλαγο.|

De m(anda)to | Giuanne Rocani cancellier.|

DOC. Nº 4

[ASVat, Borghese s. III, 124d, f. 126[r]. Carta de Constantino Cantacuceno, duque de Naxos. 25.X.1595. Original. Inédita.]

Io Costantin Cantacusinò gov(ernato)re et r(e)g(gito)re del'isole d'Arcipellago, sendomi noto le fatighe et spese fatte da monsig(no)r r(everendissi)mo fra Dionisio Rendi meritiss(i)mo arc(ivesco)vo di Nissia et Pario |[2] per servitio delle chiese latine et recuperationi dei vescovati, fo piena ampla et indubitata fede ovumque recapiterà la p(rese)nte, come detto monsig(no)r arcives(co)vo si ha affatigato che non serà più molestato |[3] per l'avenir il vescovato di Sira et il vescovato de S(an)to Erini, cavatene il baratto et doi commandam(en)ti per la reintegratione di esso che era molto tribulato, et opratosi con ogni caldezza et sollecitud(i)ne |[4] alla recuperat(io)ne di Milo havendolo liberato dalle mani di i greci, che era usurpato per l'absentia del prelato, et ciò si è fatto per salute de quelle povere anime ivi existente. Et io conoscendo |[5] il r(everendissi)mo arcives(co)vo di fervente ardore verso la S(an)ta Chiesia Ap(osto)lica havendosi molto fatigato in questa eccelsa Porte, che mentre serà vivo non serà dubbio che per causa sua seranno favorite et respettate |[6] tutte le chiesie sugette alla S(an)ta Sede situate in queste parti, sendo che da tutti cristiani et turchi viene favorito et respettato, per tanto non ho volesto mancare accompagnarlo con la p(rese)nte, dovendo |[7] tran<s>ferirsi in Roma et buttarsi ai s(antissi)mi piedi di Sua Beatitud(i)ne per manifestar tal sua sollecitudine et pronto animo tiene in servitio del Sig(no)re Iddio, che tanto non fa se non per l'impotentia |[8] della sua povertà, retrovandosi l'arciv(escova)to molto povero, havendo trovato la maggior parte di esso alienato et ruvinato dai suoi antecessori, siché essendoci noto la puoca intrata et le spese estreme |[9] che viene alla giornata per la deversità di maggiori, malamente egli potrebbe sopportare il peso ne meno recuperare le cose alienate et resarcire il

suo arciv(escova)to havendolo trovato tutto diffatto, senz[']|[10]esser soccorso dalla S(an)ta Sede Ap(osto)lica, a ben commune dalla Chiesia Sancta. Sendomi noto il tutto come ho detto di sop(r)a, mosso da carità cristiana supplico et prego la S(an)ta Madre Chiesia voler largire |[11] le sue gratie al sop(radet)to r(everendissi)mo arciv(esco)vo, affinché possa prontam(en)te et facilm(en)te opponersi ad ogni contraversia d'imfedeli per le molte angarie et altre spese vengano alla giornata, senza il quale non |[12] potrà si facilm(en)te resistere a gloria del Sig(no)re Iddio et a salute di tante povere anime. *In quorum fidem et c(etera)*. Di Nissia il di 25 di ottobre 1595.|

[13] Constantin Cantacusino ut sup(ra). |

DOC. Nº 5

[ASVat, Borghese s. III, 124d, f. 119[r/v]. Carta de los habitantes de Naxos al cardenal de Sta. Severina en favor del arzobispo latino de Paronaxia Dionisio Rendi. Fechas: 8.VIII.1599 y 29.XII.1600. Original. Inédita. Ortografía, puntuación y acentuación corregidas del original. Traducción italiana *ibid.* ff. 121[r]-125[v]]

Εἰς τὸν ἐκλαμπρότ(α)τον καὶ αἰδεσιμώτ(α)τον αὐθέντη<ν> καρδεναλέα<ν> καὶ ἄξιον ἐπίτροπον τῆς ἀνατολικῆς τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἐκκλησίας, ὅλ[λ]οι ἐμεῖς οἱ ἐκ νήσου Ναξίας δοῦλοί σου προσκυνοῦμεν καὶ φιλοῦμεν |[2] τὰς τιμίας καὶ ἁγίας σου χεῖρας εἰς ἐσένα, ἐκλαμπρότατε καρδεναλέα ντη Σάντα Σεβερῖνα, ἄξιε, σωστέ, δίκαιε, ὥσπερ σε μαρτυροῦν ὅλ[λ]οι οἱ ἀνατολικοὶ χριστιανοί, ἐκ|[3]κλησιαστικοὶ καὶ λαικοί, μικροί τε καὶ μεγάλοι· καὶ παρακαλοῦμεν κάμε[ν] δικαιοσύνην εἰς τὸν πολ<λ>ὰ τυραν<ν>ισμένον καὶ ἀδικημένον λογιώτατον καὶ αἰδεσιμώτατον κὺρ Διο|[4]νύσιον Ῥέντη, ἀρχιεπίσκοπον τῆς ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας, δίκαιον καὶ ἄξιον καὶ καλὸν χριστιανὸν εἰς τὰ πάντα ὅλ[λ]α· ἐμεῖς οἱ ταπεινότατοί σου δοῦλοι οἱ κάτωθεν γεγραμ<μ>ένοι, τόσον |[5] φράγκοι ὡσὰν καὶ ῥωμαῖοι παρακαλοῦμεν τὴν ἐκλαμπροτάτη<ν> σου αὐθεντία<ν> νὰ παρακαλέσῃ τὸν παναγιώτατον καὶ μακαριώτατον πάπαν νὰ ἀνταμ[οιβ]έψῃ τὴν πτωχείαν τοῦ καλοῦ μας ἀρχιερέως, διατὶ μὲς στὴν |[6] καλοσύνην του καὶ μὲ τοὺς κόπους του εἴμεστεν φυλαμένοι ἀπὸ τὰ ἔθνη, τόσον ἀπὸ τούρκους ὡσὰν καὶ ἀπὸ ἑβραίους καὶ ἀπὸ κακοὺς χριστιανούς, καὶ ὄχι ἐμεῖς μόνον φυλαμένοι, μὰ καὶ οἱ ἐκκλησίες μας |[7] καὶ τὰ παιδία μας, καὶ διὰ πίστωσιν τῆς παρούσης βάζομεν τοὺς νοταρίους τῆς Ἀξίας καὶ βεβαιώνομεν τὰ ἄνωθεν γεγραμ<μ>ένα, καὶ ἔτσι καὶ ὁ ἀρχιερεύς μας μ(ητ)ροπολίτης Παροναξίας κὺρ Ἀθανάσιος βεβαιώνει τὰ ἄνωθεν καὶ ἀπογράφει |[8] καὶ βάζει καὶ τὸ βουλωτῆρί[ν] του διὰ βεβαίωσιν τῆς ἀληθείας.|

Μέγα καὶ καλὸν ἤθελεν εἶσταιν νὰ εἶναι ὁμόνοια καὶ ἀγάπη εἰς ἡμᾶς τοὺς χριστιανοὺς καὶ νὰ τιμοῦμεν καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς, ἐπειδὴ εἶναι εἰς τὸν τόπον τοῦ

Χ(ριστο)ῦ, ἀμὲ ὁ μισόκαλος |[10] διάβολος προξενεῖ σκάνδαλα εἴς τινας λατίνους ἀνάμεσα αὐτῶν καὶ τοῦ ἀρχιερέως, καὶ ἕκαστος διὰ νὰ κερδέσῃ τὸ κακόν του θέλημα θέλει ἕναν ἀρχιερέα, καὶ ποτὲ μὲν |[11] γράφει εἰς τὸν ἁγιώτατον πάπα<ν> καὶ ἐπαινοῦν τὸν ἀρχιερέα{ν} τους, ποτὲ μὲν γράφουν τὰ ἐναντία, διὰ νὰ μὴν κάνῃ τὲς ὄρεξές τως καὶ τὰ κακά τως θελήματα, ἡμεῖς δὲ |[12] μερικοὶ ἀπὸ τὸ γένος τῶν ρωμαίων ἱερώμενοι καὶ λαϊκοὶ ἠβουλήθημεν ἐν φόβῳ Θεοῦ νὰ ἀναγγείλωμεν περὶ τοῦ μ(ητ)ροπολίτου Ἀξίας κὺρ Διονυσίου |[13] τὸ πῶς διά<γει> νομίμως καὶ κανονικῶς, καθὼς ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τοῦ Χ(ριστο)ῦ ὁρίζει, καὶ εἶναι ἀνὴρ εἰρηνικὸς καὶ ἄξιος εἰς τῆς πολιτείας τὰς ὑποθέσεις, καὶ μὲ τὴν |[14] βοήθειαν καὶ τὴν συνδρομὴν τὴν ἐδικήν του ἐφυλάχτησαν καὶ φυλάγουνται πολλοὶ χριστιανοὶ ἕως τὴν σήμερον ἀπὸ τὸ μέρος τῶν ἀγαρηνῶν, καί τινες τῶν λα|[15]τίνων ἔβαλαν εἰ[σ]σὲ κίνδυνον τούτην τὴν ταλαίπωρον π(ατ)ρίδα διὰ τὰ θελήματά τους τὰ ἄτοπα, καὶ ἡ χάρη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ συ<ν>δρομὴ τοῦ καλοῦ ἀρχιερέως μᾶς ἐφύ|[16]λαξεν ἕως τὴν σήμερον καὶ δὲν ἐπειράχτηκέν τινας χριστιανός, καὶ διὰ τοῦτο ἐθέλαμεν νὰ τὸν εὐχαριστοῦμεν καὶ ἀντὶς εὐχαριστίας ἐμάθαμεν ὅτι ἔγραψαν ἐ|[17]ναντίον τῆς ἀληθείας καὶ εἰς αὐτὸ ἀναγγέλ<λ>ομεν τὰ πάντα ἐν καθαρᾷ συνειδήσει καὶ ἐν φόβῳ Θεοῦ, ὅτι ἐὰν ὁ αὐτὸς ἀρχιερέας λείψῃ ἀπὸ δῶ δύο μῆνες, κινδυνε|[18]ύουν νὰ ἀπολεστοῦν πολλὲς ψυχὲς τῶν χριστιανῶν καὶ οἱ ἐκκλησίες μας, διότις ὅταν ἔλθῃ ὑπόθεσις τῶν ἀγαρηνῶν, ὅλ{λ}οι φεύγομεν διατὶ δὲν ἔχομεν τὴν πρᾶξ(ιν),|[19] καὶ αὐτὸς ὁ καλὸς ἀρχιερεύς, ὡς γνωστικὸς καὶ πρακτικὸς ὁποὺ 'ναι, ἀνεμένει καὶ διορθώνει τὲς δουλειές τως μὲ{ς} τὴν ἔξοδόν του, καὶ ἐμεῖς εὑρίσκομεν ἀνά|[20]παυσιν, ἔτι ἀναγγέλ<λ>ομεν ὅτι πρὸ ἡμερῶν ἀφώρισέν τινας διὰ αἰτίαν εὔλογον ἕως νὰ σωφρονισθῶσιν καιρὸν ἱκανόν, καὶ αὐτοὶ |[21] εἶπαν κατὰ τοῦ ἄνωθεν ἀρχιερέως αἰσχρὰ λόγια καὶ πολλὰ ἄτοπα, παρρησίᾳ, εἰς τὸν ναὸν τῆς μ(ητ)ροπόλεως ἡμέρᾳ κυριακῇ μηνὶ αὐγούστῳ κστ', |[22] καὶ ἀξιοῦμεν ὅτι ὡς κορυφὴ τῆς ἁγίας καὶ ἀποστολικῆς τοῦ Χ(ριστο)ῦ ἐκκλησίας νὰ διορθώσετε ὡς δεῖ τὴν ὑπόθεσιν, διὰ νὰ μὴν συνέβουν |[23] καὶ περισ<σ>ότερον, καὶ ὁ πανάγαθος Θεὸς νὰ δώσῃ εἰρήνην καθὼς ὀλπίζομεν, νὰ τὴν ἀπολαύσωμεν, ὡς καθὼς καὶ εἰς τὴν Χῖον |[24] ἐσυνέβησαν μετὰ τοῦ ποτὲ ἐπισκόπου σκάνδαλα ἀναμεταξὺ ἐκείνου καί τινων λατίνων, καὶ μὲ τὴν χάριν τοῦ παναγάθου |[25] Θεοῦ ἔγινεν [ἀγάπη] καὶ ὁμόνοια, ὡς καθὼς τὸ γινώσκετε· ἔτσι νὰ μᾶς ἀξιώσῃ καὶ ἡμᾶς ὁ Θεός.|

Ἐν ἔτει ͵αφϙθ΄ μηνὶ αὐγούστῳ ὀγδόῃ.|

[Col. sin. (a)]

[27a] †Ἐγὼ οἰκονόμος ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας ἱερεὺς Νικόλαος.|

28a †Ἐγὼ σκευοφύλαξ Πέτρος ἱερεὺς τῆς ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας.|

29a †Νικόδημος ἱερομόναχος πν(ευματ)ικὸς τῆς Κυρίας τῆς Φανερωμένης.|

30a †Παπᾶς Δ' Ἀντώνης Δε Μαρῆς.|

31a †Παπ{π}ᾶς Ἠλίας ἱερεὺς Παροναξίας.|

32a †Κω<ν>σταντῆς Φραγκόπουλος.|

33a †Ἐγὼ Ἀπόστολος Τάρης.|

34a †Ἐγὼ Βασίλης Πόρφυρος.|

35a †Ἐγὼ Ἰω(ά)ννης Βαπτισμένος.|

36a †Ἐγὼ Δημήτριος Μικέλες μαρτυρῶ ὅσ' ἄνωθεν.|

37a †Ἐγὼ Δημήτρης Γαλάτης μάρτυρας εἰς τἄνωθε<ν>.|

38a †Ἐγὼ Γιαν<ν>οῦλος Ἀρτενάκης μάρτυρας εἰς τὰ ἄνωθε<ν>.|

39a †Ἐγὼ Ἰω(ά)ννης Μιστρᾶτος μάρτυρας στὰ ἄνωθε<ν>.|

40a †Ἐγὼ Σταμάτης ὁ Τούρους μάρτυρας στὰ ἄνωθεν γεγραμ<μ>ένα.|

41a †Ἐγὼ Τατύλαος Θεοφίλεως μ<ά>ρτυ{α}ρ<ας> στ' ἄνωθε<ν>.|

42a †Ἐγὼ Γιάκωβος Μαλατέστας μάρτυρας {σ}εἰς {σ}τὰ ἄνωθε<ν>.|

43a †Ἐγὼ Μιχέλης Σπανόπουλος μάρτυρας στὰ ἄνωθε<ν>.|

44a †Ἐγὼ Νικήτας Ἀράρας μάρτυρας <σ>τὰ ἄνωθε<ν>.|

[Col. dext. (b)]

27b †Ἐγὼ Διονύσιος ἱερομόναχος ἀρχιμανδρίτης τῆς ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας.|

28b †Ἐγὼ χαρτοφύλαξ ἱερεὺς Ματθαῖος.|

29b †Πρωτέκδικος Μανουὴλ ἱερεὺς τῆς ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας.|

30b †Παπᾶς Στέφανος Σακελ<λ>ίων τῆς ἁγιωτάτης μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας.|

31b †Ἰω(ά)ννης ἱερεὺς καὶ ταβουλάριος τῆς ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας.|

32b †Στέφανος Τάγαρης.|

33b †Ἰω(ά)ννης Κονταρᾶτος.|

34b †Χρουσῆς Φραγκόπουλος.|

35b †Ἰωάν<ν>ης Βαβουλᾶς.|

36b †Δρᾶκος Λατῖνος.|

37b †Ἐγὼ Μαθιὸς Ταμνᾶς μαρτυρῶ τἄνωθε<ν>.|

38b Io Stavriano Rosagia di Naxia afermo cha<n>to di sopra.|

39b Ἐγὼ Μαρτῖνος Σοροτὸς βεβαιώνω τὰ ἄνωθε<ν>.|

40b †Zuanne Savera afirmo quanto di sopra.|

41b Nicolò Savera afermo quant{t}o di sopra.|

42b †Ἐγὼ Γεῶργος Σιγάλας μάρτυρας εἰς τὰ ἄνωθε<ν>.|

[43b] †'Εγὼ Σταμάτης Μαυρομάρης μαρτυρῶ τὰ ἄνωθε<ν>.|

[44b] †'Ιω(ά)ννης Κο<ν>τόσταυλος μα<ρ>τυρῶ τὰ ἄνωθε<ν>.|

[45b] †Εὐδαιμο<νο> ἰω(άννης) μαρτυρῶ τἄνωθε<ν>.|

[46b] †'Αντώνης Κολυβᾶς μαρτυρῶ τα ἄνωθε<ν>.|

[f. 119v, col. sin. (a)]

[1a] Io Beneto Amai afermo ut supra manu p(ropria).|

[2a] 'Εγὼ Μάρκιος ντε Νάξια{ς} μαρτυρῶ ὅσ' ἄνωθε<ν>.|

[3a] Io Bertamo Bianchi afermo ut supra col mio mano.|

[4a] Jac(o)mo Choco basio li mani di sua s(ignori)a i(llustrissim)a e r(everendissi)ma e hafirmo come di sopra.|

[5a] Io Tortellero Casanova basio li mani di sua s(ignori)a i(llustrissim)a e r(everendissi)ma e hafirmo come di supra.|

[6a] Io Francesco Amai afermo quanto di sopra mano proprio.|

[7a] 'Εγὼ Γιωάν<ν>ης 'Αμάης βεβαιώνω τὰ ἄνωθε<ν> μὲ τὸ ἴδιό μου χέρι.|

[8a] 'Εγὼ Μᾶρκος Θεολογίτης βεβαιώνω τὰ ἄνωθε<ν> μὲ τὸ ἴδιό μου χέρι.|

[9a] †Καρ<α>βοκύρης Μιχάλης Μονοβασιώτη<ς> φερμάρω τἄνωθε<ν>.|

[10a] Ianuli De Mari afermo qu(a)nto di sopra.|

[11a] †'Εγὼ Νικολὸς Μαυρομάτης βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

[12a] †'Εγὼ Νικολὸς Πετρίτης.|

[13a] †'Εγὼ 'Ιω(ά)ννης Παπανῖκος.|

[14a] †Αἰλιᾶνος 'Αράρας. 'Εγὼ Λιανὸς 'Αρμπᾶς.|

[15a] †'Αντρέα<ς> Γριμάνης. 'Εγὼ Μᾶρκος 'Αλεφοῦζος.|

[16a] †'Εγὼ Νικολὸς Σορόπουλο{υ}ς. 'Εγὼ Δημήτρης Γαλάτης.|

[17a] †Γεώργης Πουλημένος.|

[18a] †Δοαρὴς Γλόριος. 'Εγὼ 'Αντώνης Πάντιμος.|

[19a] †'Αντώνης Κολλεβᾶς. 'Εγὼ 'Αγονάζης βε<βαι>ώνω τὰ ἄνωθε<ν> μὲ τὸ{ν} ἴδιό μου χέρι.|

[20a] †'Ιω(ά)ννης Ταφαντᾶς. Io Franc(esc)o Donao afermo ut supra.|

[21a] Joanis Diasitaga afermo ut supra manu{m} prop<r>ia.|

[22a] †'Εγὼ 'Αλο{γ}ῖζος Φουκᾶς. 'Εγὼ Νικολὸς 'Αγαπητὸς βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

[23a] †'Εγὼ Στάθη<ς> Πολυκάλας βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

[24a] †'Εγὼ ὁ εὐτελὴς Θεοφύλακτος Διασιτάγας δοῦλος τῆς ἐκλαμπροτ(ά)της σου αὐθεντί{ν}ας καὶ φιλῶ τὰς |[25a] ἁγίας σου χεῖρας καὶ βεβαιώνω τοὺς ἄνωθεν ὑπογεγραμμένους εἰς φόβον Θ(εο)ῦ· καὶ εἰς πίστωσιν |[26a] τῆς ἀληθείας βάνω καὶ τὴ<ν> βοῦλ<λ>ά<ν> μου ἐνώπιον τοῦ Θ(εο)ῦ καὶ ἁγίων ἀγγέλων· ἀπορῶ εἰς τὴν ὑπομονὴ<ν> |[27a] ὅπου ἔχει ὁ καλὸς ἀρχιερεύς.|

[28a] †'Εγὼ 'Ιω(ά)ννης ἱερεὺς καὶ νοτάριος τῆς ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας βεβαιώνω τὰ ἄνωθεν γεγραμ<μ>ένα, οἱ ὁ|[29a]ποῖοι ἀξιόπιστοι

ἄρχοντες ὁποὺ 'ναι ὑπογεγραμ<μ>ένοι βεβαιώνω εἰς φόβον Θ(εο)ῦ πὼς εἶναι γε|[30a]γραμ<μ>ένοι μὲ τὸ ἴδιόν τως χέρι, καὶ ἀπορῶ καὶ ἐξίσταμαι εἰς τὰ κακὰ ὅπου γίνουνται εἰς τὸν |[31a] κόσμον τοῦτον, θορῶντας τὸν φθόνον ὁπὄχουν εἰς τὸν καλὸν ἀρχιερέα ἐτοῦτον.|

[32a] †Ἐγὼ οἰκονόμος ἁγιωτ(ά)της μ(ητ)ροπόλεως Παροναξίας ἱερεὺς Νικόλαος, ὑπογράφομεν καὶ ἀξιοῦμεν |[33a] καὶ βεβαιώνομεν καὶ πιστώνομεν τοὺς ἄνωθεν ὑπογεγραμμένους, καὶ εἰς πίστω|[34a]σιν τῆς ἀληθείας βάνομεν καὶ τὸ βουλωτῆρί μας εἰς φόβον Θ(εο)ῦ, εἰς τὴν καλὴν |[35a] ἀρετὴν τοῦ καλοῦ ἀρχιερέως, τοῦ πιστοῦ καὶ σωστοῦ εἰς τὰ παντοῖα τῆς τάξης τῶν χριστιανῶν.|

[Col. dext. (b)]

[1b] Io Nicolo de Livegia propria <manu>.|

[2b] Io pr(et)e Geo<r>gio Desde cantori affermo ut supra.|

[3b] Io pr(et)e Vasalo Marcelo canonico del<l>a ec<c>lesia cat<ted>rale i<n> Naxia |[4b] afermo ut supra.|

[5b] Io p(rete) Pero Chispo del<l>a ch<i>es[i]a bat<t>etrale di Naxia afermo |[6b] ut supra.|

[7b] Io pr(et)e Zare Chispo chapelano dal<l>a parte del mons(ign)or r(everendissi)mo di Naxia |[8b] a Paris afermo chanto di sopra.|

[9b] Fr(at)e Gato affermo ut supra. Ἐγὼ Νικ<ο>λὸ<ς> Μεντρῖνος βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

[10b] Io p(rete) Crussi Gazadino parichiano.|

[11b] Νικολὸ<ς> Γάτο<ς> ἀφέρμω.|

[12b] Io Agustino Bianchi affermo ut <supra>.|

[13b] Τζουάνε<ς> Κρουσέντζια.|

[14b] Νικολὸ<ς> Νικολή<ς>.|

[15b] †Νικολὸ<ς> ντα Πλήσοι βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

[16b] †Γιαν<ν>ούτση<ς> Ἀρτενάκης βεβαιώνω τἄ<νω>θε<ν>.|

[17b] Io A<n>toni Caschani veveono tánothe.|

[18b] Io Zuane Franc(esc)o Alfonsso hafermo quanto di sopra mano propi[a].|

[19b] Io Diamanti Diasitaga afermo quando di sopra manun propium.|

[20b] †Ἐγὼ Δημήτρη<ς> Νταμίγος βεβαιώνω τἄνωθε<ν> μὲ ἴδιό μου χέρι.|

[21b] †Ἐγὼ Χριστόδουλος Ἀλο[γ]ῖζος βεβαιώνω τἄνωθε<ν> καὶ θαμάζομε<ν> τὴν |[22b] ὑπομονὴ<ν> τοῦ ἀφέ<ν>τη τοῦ [μητρο]πολίτου μας.|

[23b] †Ἐγὼ Μιχέλης Γύζης βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

[24b] †Ἐγὼ Μανόλης Τισβάτους.|

[25b] †Ἐγὼ Ἀντώνης Πιζάνης βεβαιών[ω] τ[ἄνω]θε<ν>.|

[26b] †Γιώργης Γλὴ μὲ τὸ ἴδιό μου |[27b] χέρι βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

28b †Σταμάτης 'Αντωνίτζης |29b βεβαιώνω τὰ ἄνωθε<ν> μὲ |30b τὸ ἴδιό μου χέρι.|

31b †'Εγὼ Γιώργης Γαλάτης βεβαιώνω τἄνωθε<ν>.|

32b †'Εγὼ μ(ητ)ροπολίτης Παροναξίας 'Αθανάσιος.|

33b †'Εγὼ Σοφιανὸς Χωνιάτης 'Ακομνηνᾶτος καὶ ἐπίτροπος τοῦ αὐθεντὸς δοὺξ Ναξίας |34b καὶ τζενεράλες τοῦ ἀρτζιπελάγου βεβαιώνω τὰ ἄνω|35bθεν ὡς γράφουσι.|

36b ͵αχ΄ δεκεμβρίου κθ΄.|

[Sigilla Paronaxiae Athanasii et (bis) Sophiani Coniatis Comneni, in quo legitur:] Σοφιανὸς Χωνιάτης 'Ακομνηνᾶτος.

I,7 Cf. Le Quien, *Oriens Christianus* I, coll. 937-938: "recentiores graeci pro Naxo vel Naxia 'Αξίαν Axiam dicunt, apud Crusium p. 207 Turco-Graec., «ibi civitas metropolis» inquit «nomine Axia, et in monte castellum»". Cf. P. G. Zerlentis, BZ 11 (1902) 491ss.

DOC. Nº 6

[ASVat, Borghese s. III, 110b-g, ff. 384r-385r. Carta del obispo de Siros al cardenal Aldobrandini, 10.VIII.1602. Original. Inédita]

Ill(ustrissi)mo et r(everendissi)mo sig(no)r et padrone mio colen(dissi)mo.|

Dopo haver inteso il transito della felice memoria del ill(ustrissi)mo s(igno)r card(ina)le di S(an)ta Severina, ho fatto riv(erenz)a, con altre mie, |2 a v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma et r(everendissi)ma e di nuovo replico l'istesso, dubitando che per la distanza del luoco non havessero havuto |3 buon recapito. In quelle gli narrava li miei continui travagli che patisco da questa gente barbara |4 et indomita. Pensavo, ill(ustrissi)mo si(gno)r, di tornare da Roma e trovare questo popolo in quella religione e pietà |5 cristiana che lho lasciai, ma essendo d'alcuni mali cristiani pervertito lho trovai tutto contaminato, e trovan|6domi fra l'infedeli non puosso procedere contra di loro, come il dover vorebbe, e così ricevo delle |7 medicine amare in gran quantità. Me travagliano, dico, perché lasciano le proprie moglie e voleno |8 ch'io gli concedi licentia di sposarse con altre. Voleno ch'io gli doni facultà ch'uno puossi pigliar |9 per moglie due cusine congionte così nel quarto come nel terzo e nel secondo, cioè, dopo morta l'una puossi pigliare |10 l'altra. Più non contentati della gran benignità della S(an)ta Chiesa havergli concesso di puoter contra|11ere matrimonio nel quarto grado di affinità e consanguinità, ma ancho si

fanno miei nemici |[12] capitali perché non gli concedo di congiungersi nel terzo in quarto. Nella usura poi sono tanto inclinati che |[13] reprendendoli si levano contra di me, a guisa di venenosi serpenti, perché non hanno paura di castigo |[14] trovandosi fra turchi, ne vergogna appresso gl'huo(min)i facendola comunamente quasi tutti, ne temeno |[15] Dio credendo per la loro ignoranza che sia lecita, allegando con dir che per il passato fu sempre fra |[16] loro questa consuetudine di farla, e che li loro superiori ecclesiastici mai li privorno per questa causa |[17] dal recevere delli sacramenti della S(an)ta Chiesa. Più nel'anno passato, avanti ch'io arrivasi da |[18] Roma, per la caristia del vino li sacerdoti hanno communicato lo popolo senza dargli dopo la com|[19]munione del vino, e si levò nella publica piazza uno chiamato Georgio Guc<c>ino e disse, alzando la voce,|[20] "hoggi li preti hanno inghannato li cristiani"; fu interogato della causa, rispose "perché pensamo communi|[21]carci e recevere il corpo di Cristo e noi recevemo pane". E fu ripreso dalli preti et esso gli rispose "non |[22] sapete voi che q(ua)n(do) nella communione non si da vino (come già sempre si è fatto per il passato) che |[23] quella non è vera communione?". Et havend'io nel mio ritorno havuta notitia di questo, lho chiamai |[24] e dopo molte esortationi, vedendo la sua ignoranza, gl'ho ripreso, e l'hebbe molto a male e mi |[25] portò inimicitia nascosta, et aspetava occasione di farme despiacere come già fece, così esso come il |[26] suo fratello Nicolo, il quale, per non puoter io dar licenza al suo figliolo di pigliar per moglie una |[27] sua cusina, mi diventò nemico. Et si congiunsero insieme questi dua fratelli con un altro |[28] chiamato Marco Damiraglia, per il cui consiglio la sua nepote abandonò lo proprio marito |[29] e si congiunse con un altro, e per non puoter io sposargli essendo cosa prohibita nella legge si |[30] fecero (pur con il consiglio di sudetto Marco) greci e si fecero sposare alla greca, e gl'ho scom|[31]municati publicamente, per il che esso Marco me portò inimicitia e si consegliorno li sopra|[32]detti tre insieme di farme despiacere venendo occasione.

E così venne una occasione,|[33] che essendo nella quaresima passata del presente anno rotta una nave nel porto di Sira et |[34] li habitanti havendola sacchizata e spogliati li marinari, cercorno li parcinevoli agiuto |[35] dalla chiesa, e non puotendo io dargli altro agiuto ho fatto leggere publicamente la scommu|[f. 384v,1]nica fatta nel concilio lateranense contra chi spoglia coloro che hanno rotto in mare, e per timo|[2]re di essa scommunica alcuni timorosi di Dio hanno restituito et altri, essendo stati ostinati |[3] a non voler restituire et instando li par-

cinevoli, ho fatto serare le chiese, pensando che con questo |[4] mezzo rendessero la robba d'altri e si liberassero dalla scommunica: ma fu tutto il contrario,|[5] che non solamente non volsero restituire, ma si levorno etiamdio contra di me con dire |[6] che non dovevo serare le loro chiese e privargli dalle messe. Hor questi tre sopranomi|[7]nati, cioè Georgio Guccino, Nicolo suo fratello e Marco Damiraglia, vedendo che certi del |[8] popolo si erano alterati contra di me per la sopradetta causa, entrorno egli commossero più |[9] contra di me e tirorno in compagnia loro li publici usurari, e quelli che si trovorno congion|[10]ti nelli matrimonii prohibiti, e quelli che spogliorno li marinari, e li usurpatori di |[11] alcuni terreni della chiesa, insieme con li scommunicati publici, e congiunti tutti q(ue)sti |[12] insieme, in furia alla spovista m'assaltorno, et esso Marco ha posto la mano sopra di |[13] me e me descacciorno fora della chiesa e mi posero in una barca per Nissia, e così mi trovo |[14] già cinque mesi sono qua a Nissia. Erano ancho in compagnia loro dui sacerdoti consenti|[15]enti, pr(et)e Andrea Peri e pr(et)e Michel Guccino. Non si maraveglia v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissima) della sfacciatagine |[16] e furia bestiale di questo popolo, perché l'hanno per na(tu)ra esser sventati di cervello, per il che |[17] spesso sono puniti in borsa dalli loro sig(no)ri temporali. Fra tutti l'isolani del Arcipelago non si |[18] trovano popoli più poveri e superbi, più ignoranti, più furiosi, più dediti alla crapula ne più |[19] despreziati di questi della isola di Sira. Non si maraveglia, dico, v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissi)ma di questa loro furia |[20] bestiale, perché non è questa la prima, sono già quaranta anni che ammazzorno lo r(everendissi)mo monsig(no)r vescovo |[21] Deglivoia (*i.e.* de Veglia), lor pastore; ammazzorno un prete, hanno posto nella galera turchesca un frate di S(an)to |[22] Franc(esc)o chiamato frate Christoforo, lor vicario; hanno persequitato lo r(everendissi)mo monsig(no)r vescovo frate |[23] Benedetto Sepsi, l'hanno posto nelli ferri dal pr(et)e Michel Guccino e pr(et)e Georgio Concubinari, |[24] et al'ultimo l'hanno acusato per spione e l'hanno posto nella galera turchesca a vogar il remo; |[25] gli fu tagliata la barba et acerbamente batuto dal nochiero della galera per esser stato a lui |[26] accusato che per non voler sepelire la madre di esso nochiero (il qual era arnegato) cusì |[27] presto, lha lasciò per dispreggio spuzzare sopra la terra. Che dirò delle furie loro ado|[28]prate contra di me, che imbriagandosi nella festività di s(an)to Georgio festa della città (che |[29] mai fanno festività senza imbriagarsi) assaltorno la mia casa per ammazzarmi, ferriti |[30] alcuni che si trovavano nella mia compagnia? Me hanno posto nella galera turchesca et |[31] ho

speso 200 cichini a liberarmi; me hanno accusato che son spione di Sua Santità, come già |[32] si vede nell'acusa scritta et autenticata; lascio le altre infinite loro malignità per non |[33] tendiare l'orecchia di v(ostra) i(llustrissima) sig(nori)a.

Hor un frate di S(an)to D(ome)nico sapendo ch'io me trovo |[34] qua a Nissia con questi travagli, si partì da Siffanto e se ne andò a Sira, e trovò quelli |[35] popoli in dua parti, e comenciò dal principio reprendergli mostrando a loro esser sacrilegi |[36] e scommunicati di scommunica papale, e che li sudetti dui sacerdoti non puotevano celebrare |[37] essendo scommunicati, e così il popolo si tirò e si pentì del suo fallo, ma havendo |[38] li sudetti Giorgio, Nicolo e Marco veduto lo popolo pentito, tirorno lo frate con loro |[39] prometendoli promesse vane ogni volta che revocasse tutto quello che prima disse. E cusì |[f.385r,1] fece lo frate e si lasciò (come fragile) inghanare da essi, promettendoli di farlo loro vesco|[2]vo, e si pose esso frate nascosamente di tutta la città, in compagnia di otto, a componere |[3] lettere e processi a nome di tutta la città, e diede licenza alli sudetti preti di celebrare |[4] e più ha datto consiglio che si tratenessero le mie entrade nelle loro mani, come già hanno |[5] fatto, e vendetero le mie entrade e mandorno in Roma, con spese mie, Piero Guccino |[6] bastardo di pr(et)e Michele Guccino. Partito poi che fu il frate da Sira, hebbe cognitione il restan|[7]te del popolo di esse lettere e cercorno per puoter trovarle, e non puotero essendo già inviate |[8] per Roma, e stano tra loro in guerra. Io me ne starò qua a Nissia aspetando risposta da v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissima),|[9] se bene la maggior parte di Sira me chiama a tornare al mio vescovato.

Il sudetto frate |[10] si chiama frate Gio(vanni) D(ome)nico Giustiniano sioto, del ordine di S(an)to D(ome)nico delli osservanti della |[11] pro(vin)tia di Lumbardia. Questo è fugitivo dalla sua pro(vin)tia e se ne andò in Venetia nasco|[12]samente in habito di seculare, nella qual città non solamente cercorno li seculari prendere,|[13] ma etiamdio lo inquisitore già sono dodici anni in circa. E si partì poi di Venetia e se |[14] ne andò a Sio, e lo sepero li suoi superiori e lo citorno a presentarsi, e si partì da |[15] Sio e vene in una isola qua in Arcipelago chiamata Siffanto, e restò in quella in|[16]sin al presente, nella qual isola trovò delli parenti e, tra li altri, uno chiamato m(esser) |[17] Nicolo Giustiniano nepote del s(igno)r di detta isola, et è mantenuto e diffeso da essi |[18] suoi parenti, li quali scrissero dui anni già sono una lettera in favor suo al r(everen)do pr(et)e |[19] pro(tetto)re e vicario generale del or(di)ne di S(an)to D(ome)nico, e come suoi parenti, non puotevano

se non |[20] rendere buona testimonianza della vita sua, ma altramente lo predicano qua a |[21] Nissia da persone che praticano nella detta isola di Siffanto. Questo mi parse scrivere |[22] acciò v(ostra) s(ignoria) ill(ustrissima) et r(everendissima) sia informata d'ogni cosa. Più, leggendo il sudetto r(everen)do vicario |[23] la sudetta lettera in presenza mia et del pr(et)e fra Dominico che fu architetore della felice |[24] memoria del ill(ustrissimo) s(igno)r card(inale) Alessandrino, disse non puoter agiutar al detto frate senza |[25] licenza di sua Beat(itudi)ne, perché ha delli nemici e teme. Con questo fo fine, pregando per |[26] la longha e felice vita di v(ostra) s(ignoria) i(llustrissima) et r(everendissi)ma, alla quale me rac(oman)do. Da Nissia a di 10 d'ago[sto]|[27] 1602.|

D(i) v(ostra) i(llustrissima) et r(everendissi)ma sig(noria) | humil s(ervito)re | il vescovo di Sira.|

[*A tergo*] All'ill(ustrissi)mo et r(everendissi)mo s(ign)or p(at)r(o)ne col(endissi)mo il sig(no)re | cardinale Aldobrandino.| Roma.| Nissia,| li 10 d'agosto 1602.| Il vescovo di Sira (con un resumen del contenido).|

DOC. Nº 7

[ASVat, Stato Principi 32, ff. 475r/476v. Copia de carta de Jeremías II Trano al clero de Quíos. Traducción italiana en f. 474r. Inédita. Enviada al cardenal Sirleto. Otra copia, remitida a Gregorio XIII, en la BAV, Vat. Gr. 2124, f. 8]

f. 476v,1 Ἱερεμίας ἐλέῳ Θ(εο)ῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως
νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης |

[2] Ἐντιμώτατοι κληρικοὶ τῆς μ(ητ)ροπόλεως Χίου, χάρις εἴη ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θ(εο)ῦ. Ἡ ἀπ' αὐτόθι Ἀγεροὺ τοῦ Γεωργίου δι' ἀναφορᾶς |[3] ἀνέφερεν ἡμῖν ὅτι καταναγκασθεῖσα παρὰ τῶν ἀδελφῶν αὐτῆς συνεζεύχθη ἀνδρὶ ἑτεροδόξῳ, νῦν δὲ οὐ βούλεται |[4] ὅλως συνοικῆσαι αὐτῷ ἑτεροδόξῳ ὄντι καὶ τὰ τῶν λατίνων φρονεῖν, καὶ ζητεῖ ὀρθόδοξον ἀντ' αὐ<τ>οῦ ἀγαγέσθαι.|[5] τούτου ἕνεκεν ἡ μετριότης ἡμῶν τὴν αἴτησιν αὐτῆς ἀποδεξαμένη ὡς εὔλογον καὶ γράφουσα ἀποφαίνεται ἵνα, εἰ θε|[6]λητὸν ὑπάρχῃ αὐτῇ τοῦ διαχωρισθῆναι ἀπ' αὐτοῦ διὰ τὸ ἑτερόδοξον, ἐχέτω ἄδειαν ποιῆσαι ὡς βούλεται παρὰ μηδενὸς |[7] ἐμποδιζομένη ἱερωμένου καὶ κοσμικοῦ ἐν ἀργίᾳ καὶ ἀφορισμῷ, οὕτως ἀπεφηνάμεθα. ἡ δὲ τοῦ Θ(εο)ῦ χάρις |[8] εἴη μεθ' ὑμῶν. ἐξετάσετε καὶ τοῦτο, καὶ ἐὰν φανῇ ὅτι παρὰ λατίνων ἐστεφανώθη, εἰς οὐδὲν λογίζεται |[9] τὸ τῶν λατίνων στέφανον πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐκκλησίαν, ὅθεν καὶ ἀναμφιβόλως διαλύεται. τούτου χάριν |[10] καὶ εἰς τὴν γνώμην αὐτῆς ἔστιν καταζευχθῆναι, ἐπεὶ ἐὰν ἄλ<λ>ως,

ποιήσετε ἄβατον τὴν εἴσοδον τῆς ἐκ<κ>λησίας, |[11] ἐπεὶ οὐδεμία[ν] κοινωνία[ν] αἱρετικῶν μετὰ τῶν πιστῶν.|

Estrata da parola in parola per me nottario sottoscritto perito in lingua greca | Stephanus de Portu notar(ius) et curiae e(pisco)palis cancell(ariu)s.|

f.475r Copia della l(ette)ra del patriarca greco di Constant(inopo)li.| Sopra il separarsi il m(atrimo)nio tra il rito | latino con greco.|

---

[8] καὶ τοῦτο: om. Vat. Gr. |[9] ὅθεν Vat. Gr.: ὁ Θ(εὸ)ς ASVat. ἀναμφιβόλως Vat. Gr.: -βάλως ASVat |[10] καταζευχθῆναι: καταχθῆναι Vat. Gr. |[11] οὐδεμίαν κοινωνίαν: -μιᾶς -νίας Vat. Gr.

DOC. Nº 8

[ASVat, Borghese s. I, 705B, f.136r/v. Carta de los diputados de la isla de Quíos al papa Paulo V. 12.X.1617. Original. Inédita]

Οὐ πάρεργον ἀλλ' ἐνεργὸν ὡς ἐπιτρόποις ἡμῖν τῆς νήσου Χίου ἔδοξε |[2] τὴν παροῦσαν οἷα ἐπιβάλλουσαν τῇ σῇ μακαριότητι διαχαρά|[3]ξαι ὑπόθεσιν, μακαριώτατε π(άτ)ερ καὶ δέσποτα· τρία γὰρ ἤδη |[4] σχεδὸν παρέδραμε τῶν ἐτῶν ἐξ ὅτου στάσεις τινὲς καὶ ἔριδες ἀνα|[5]μεταξὺ μαουνέζων καὶ μπουργέζων οὐ μικραὶ ἐπὶ φιλοτιμίᾳ τινῶν |[6] ἀδελφοτήτων διηγέρθησαν, ἅστινας προφανῶς ἀμφοτέροις |[7] ὁ τῆς Χίου λατῖνος ἐπίσκοπος μὴ πάνυ τοι πρὸς τὸ διοικεῖν καὶ διευ|[8]θύνειν τὴν νῆσον προσφυῶς ἔχων ἀπερισκέπτως ἐμνηστεύσατο.|[9] τοὐντεῦθεν δὲ καὶ δαπάνας χιλιάδων δύο γροσῶν τοῖς εἰρημένοις |[10] προὐξένησε μπουργεζίοις, ἅπερ χρήματα πρὸς τῶν τοιούτων ἀμέ|[11]λει ληστρικῶς διαρπάσαντες ἀφεῖλον οἱ ἅρπαγες τῶν ἀγαρηνῶν.|[12] εἶτα δὲ καὶ ἐς Ῥώμην ὁ τοιοῦτος ἀπῆρεν ἐπίσκοπος τῶν συγχύσεων |[13] χάριν, καὶ πάλιν ἐπανῆκε πρὸς ἡμᾶς βίον ἄσπονδον καὶ ταραχῶν |[14] ἄμοιρον τῇ σῇ προϋποσχόμενος μακαριότητι. ἡμεῖς μέντοι οἱ γραι|[15]κοὶ ἦμεν ἐναλήθως δυσανασχετοῦντες, καίπερ μηδὲν ταῖς φιλονει|[16]κίαις παραταχθέντες, μᾶλλον δὲ τῇ τοῦ ἐπισκόπου ὑπερήσθημεν |[17] ἐπιδημίᾳ λειοκυμονήσοντα τὰ κατ' αὐτοὺς οἰηθέντες. ἀλλὰ γὰρ |[18] τῆς ἐλπίδος ἐψεύσμεθα τοὐναντίον ξυμβάν· οὐ πολὺ γὰρ μετ' ἄ|[19]φιξιν ἐν Χίῳ διατρίψας ὁ ἐπίσκοπος, τοὺς τοῦ ἁγίου Δομινίκου ἱε|[20]ρομονάχους τῆς πρὸς ἐπίσκοπον παρακοῆς ἐπὶ τὸν ἀγαρηνὸν |[21] δικαστὴν τὴν Χῖον διοικοῦντα ἀπάγει γραψάμενος, καδδὴν τὴν |[22] προσηγορίαν τῆς κατ' ἀγαρηνοὺς προσηγορίας, ἐκ περιουσίας ἐγκα|[23]λῶν, καὶ ταῦθ' ὑφισταμένων τῶν ἄνωθεν ἱερομονάχων καὶ ἄλλων |[24] ἱερέων καὶ πολλῶν λαϊκῶν τεθνηκότος οἰκίᾳ τοὔνομα μὲν Φρα|[25]γγίσκου τοὐπίκλην δὲ Πηνιοῦ, καὶ σταυρῶν παρόντων καὶ τῆς κατα|[26]θήκης παρεσκευασμένης· οἵτινες τῶν ἱερομονάχων ἡμᾶς τοὺς ἐπιτρό|[27]πους κατὰ τύχην τῷ δικαστηρίῳ παρόντας εἰς ἄμυναν προσεκαλέ|[28]σαντο, μόλις δὲ καὶ

δαπάνῃ οὐ μικρᾷ δεινῆς ξυμφορᾶς ἀπηλλάγησαν·|29 ὁ γὰρ ἀγαρηνὸς δικαστὴς ἐπὶ τοσοῦτον ἧκε θυμοῦ ὥστε καὶ ἀπειλῆσαι |30 μηκέτι κατὰ τὸ μέλλον ἀρεῖν τοὺς χριστιανοὺς σταυροὺς μήτ' ἐπεκφο|31ραῖς τῶν τεθνεώτων μήθ' ἁπλῶς ἄλλαις τῶν προόδων ἐκκλησια|32στικαῖς. ἐφ' ᾧ σφόδρα ἡ πόλις διεταράχθη ἐπαισθομένη τοῦ δεινοῦ |f. 136v,1 καὶ πολλὰς σκέψεων ξυμβουλὰς συνεστήσατο ἐπὶ τῷ μὴ τῆς προκεχαρι|2σμένης ἡμῖν παρὰ τῶν ἀγαρηνῶν βασιλέων μικρᾶς διαμαρτεῖν ἐλευ|3θερίας. δι' ἣν καὶ ὁμιλίας τῷ ἐπισκόπῳ ἡμᾶς τοὺς ἐπιτρόπους καὶ |4 δέκα τῶν ἐπιλέκτων μεταδώσοντας πέπομφεν ἕνεκα τοῦ διαλύειν |5 τὰς συγχύσεις καὶ ταραχὰς καὶ μηκέτι προσάγειν πρὸς ἀγαρηνὸν δικα|6στὴν ἱερομονάχους ἀνθρώπους, ἀλλὰ πάλιν καὶ πάλιν καίπερ ἡμῖν |7 προϋποσχόμενος ὁ ἐπίσκοπος τῶν ἐνοχλήσεων λήξειν, καινὰς ἀνα|8σκαλεύει ἔριδας. οὔτε πρὸς τούτοις τὴν ἁγίαν ξυγχωρεῖ κοινωνίαν |9 τοῖς ἐν σχήματι τοῦ ἁγίου ῥοζαρίου τελευτᾶν βουλομένοις τῶν ἀ|10δελφῶν, εἰ μὴ τῶν δισιπλινάτων ἐνδύοιντο τοὔνδυμα. ἐφ' οἷς |11 κίνδυνος ἐφίσταται μὴ ἡ πόλις κατασκαφῇ ὑπὸ τῶν ἀγαρηνῶν |12 διὰ μάχας καὶ φόνους καὶ ἄλλα ξυμβησόμενα μεταξὺ αὐτῶν τῶν |13 ἐριζόντων, καὶ χεῖρας κατὰ τοῦ ἐπισκόπου ἄρῃ καὶ τῆς πο|14λιτείας μετ' αἰσχύνης ἐξώσηται, ἅπερ ἵνα μὴ ξυμβῇ ἡ σὴ μακαρι|15ότης, ὡς πν(ευματ)ικὴ κεφαλὴ καὶ π(ατ)ὴρ προνοητικὸς ἐπίνευσον ἀξιοῦμεν |16 τῇ ἡμετέρᾳ δεήσει καὶ προθυμίᾳ, οἷς οἶδε τρόποις τὸ ξυμφέρον |17 προμηθούμενός τε καὶ προορῶν. ἔρρωσο, μακαριώτατε π(άτ)ερ |18 καὶ δέσποτα, εἴθε δ' εἶεν καὶ αἱ ἅγιαί σου εὐχαὶ μεθ' ἡμῶν.|19 ͵αχιζ´ ὀκτωβρίου ιβ´.|

Οἱ δοῦλοι τῆς σῆς μακαριότητος.|

† Γεώργιος Κομνηνὸς καὶ ἐπίτροπος τῆς κοινότητος.|

† Ἰω(ά)ννης Ἀνδρέας Βοῦρος καὶ ἐπίτροπος τοῦ κοινοῦ.|

José M. Floristán Imízcoz
Universidad Complutense
Facultad de Filología A-35
28040 Madrid
floris@eucmax.sim.ucm.es

Gerhard Podskalsky, S.J.

Die Erinnerung an die hll. Kyrill und Method bei späteren süd-slavischen Autoren

I. Es ist bekannt, daß die Kenntnis und Verehrung der beiden Koryphäen unter den Slavenaposteln weder im Bereich der Orthodoxie noch in der römisch-katholischen Kirche (sowohl im Mittelalter wie in der Neuzeit) immer auf gleicher Höhe standen, d.h. also Schwankungen unterworfen waren; darum lohnt es sich, den erhaltenen Spuren genau nachzugehen.

Die folgenden Ausführungen ergaben sich im Rahmen einer größeren Arbeit an einem theologiegeschichtlichen, nach literarischen Gattungen gegliederten Handbuch über die "Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865-1459)"[1], das nach mehr als fast zehnjähriger Arbeit kurz vor seinem Abschluß steht.

Es sollen hier nur solche Quellentexte behandelt werden, in denen die beiden Slavenapostel nicht das Hauptthema des betreffenden Werkes darstellen, sondern eher nur beiläufig erwähnt werden. Außer Betracht bleiben also das Kliment von Ochrid bzw. Konstantin von Preslav zugeschriebene *Slovo pochvalno* auf Kyrill und Method, ferner die teilweise Method selbst zuerkannte *Služba* für Kyrill bzw. die als Werk Konstantins von Preslav aufgefaßte *Služba* für Method; auch die in den Viten Kliments von Ochrid bzw. seines Gefährten Naum enthaltenen Nachrichten über das Brüderpaar aus Thessalonike, die im Wesentlichen (bzw. im geschichtlich nachweisbaren Bereich) nicht über den Inhalt der Pannonischen Legenden (VC/VM) hinausreichen, sind als bekannt vorausgesetzt.

Das gestellte Thema ist in der bisherigen Sekundärliteratur nur für einzelne Autoren aufgegriffen worden[2]. Eine gewisse Erschwerung der

---

[1] Voraussichtliches Erscheinen: München (Ende) 1999. — Alle im Folgenden nicht belegten Angaben beziehen sich auf die dort ausführlich beigegebene Dokumentation (um den hiesigen Anmerkungsapparat zu entlasten).

[2] Vgl. A.-E. Tachiaos, "L'oeuvre littéraire de Cyrille et Méthode d'après Constantin Kostenečki", *Balkan Stud.* 14 (1973) 293-302; V. J. Djurić, "Sv. Sava srpski — novi Ignatije Bogonosac i drugi Kiril", *Zborn. za lik. umetn.* 15 (1979) 93-102; L. Charalampiev, "Konstantin Kostenečki i Grigorij Camblak za deloto na Kiril Filosof", in: *Konstantin-Kiril Filosof*, Sofia 1981, 188-197.

Aufgabe ergibt sich aus dem Umstand, daß nicht nur zwei ähnlich ausgerichtete und engagierte Persönlichkeiten den Ehrentitel "Konstantin Filosof" tragen (nämlich Konstantin-Kyrill und Konstantin von Kostenec), sondern außerdem noch die Anzahl der gerade Konstantin-Kyrill zuzuschreibenden Werke nicht eindeutig festliegt und darum seit altersher Anlaß dafür war, daß dem berühmten Slavenapostel mancherlei pseudepigraphisch angehängt wurde[3].

II. Zu den wichtigsten Zeugen für das Fortleben der kyrillo-methodianischen Tradition gehört der Mönch (*Černorizec*) *Chrabăr* (wohl ins letzte Viertel des neunten Jahrhunderts zu datieren) mit seinen einzigerhaltenen Werk *O pismenech*. Aus diesem Grunde kann es nicht verwundern, daß unter den zahlreichen Identifizierungsversuchen dieser geheimnisvollen Persönlichkeit auch der Vorschlag: Konstantin-Kyrill = Chrabăr zu finden ist[4], der sich freilich wie alle anderen auch bisher nicht durchsetzen konnte. Diskussionswürdiger ist eine neue Interpretation des Werkes[5], die anstelle der bisherigen These einer Verteidigungsschrift des von Konstantin-Kyrill geschaffenen slavischen (d.h. glagolitischen) Alphabets gegenüber den Byzantinern bzw. byzanzfreundlichen Bulgaren (Zar Simeon?) das Werk eher als Enkomion auf den Erfinder der slavischen Schrift bzw. der "translatio alphabeti" sehen möchte; damit würde die Gattung Apologetik-Polemik zugunsten der hymnischen Dichtung (zu Ehren des christlichen Sprachschöpfers; als Kontrapunkt zur heidnischen Sprachgeschichte) zurücktreten. Eine Erörterung dieser Forschungsergebnisse steht noch aus; soviel ist aber auch jetzt schon klar: Wenn mit dem kurzen Traktat "über die Buchstaben" vielleicht auch keine dogmatisch-apologetische Schrift intendiert war, so kommt dem Aufweis der Ebenbürtigkeit des slavischen Alphabets im Kreise der althergebrachten Schriftsprachen (Hebräisch, Griechisch und Latein), ja sogar seiner Überlegenheit gegenüber dem griechischen (weil von einem

---

[3] Vgl. E. Petuchov, "K voprosu o Kirillach avtorach v drevnej russkoj literature", *Sborn. ORJaS* 42/3 (1987) 1-33; E. Georgiev, *Proizvedenijata, prepisvani na sv. Kirila* (1. Teil), Sofia 1939. — In der Služba für Prochor von Pšinja (11. Jh.) heißt es von diesen an einer Stelle: "Du erscheinst wie der große Kirill." (vgl. St. Novaković, "Pšinjski pomenik", *Spomenik SKA* 29 (1895) 3-20, hier: 14). Gemeint is aber wohl der Sabasschüler und palästinensische Mönchsbiograph Kyrillos von Skythopolis († nach 557).

[4] Vgl. A. Mazon, "Le moine Chrabr et Cyrille", *Sbornik v čest na V. N. Zlatarski*, Sofia 1925, 119-125.

[5] G. Ziffer, "Zur Komposition des Traktats «Über die Buchstaben» des Mönches Chrabr", *Die Welt der Slaven* 40 (1995) 58-75; ders., "Le fonti greche del monaco Chrabr", ByzSlav 56 (1995), 561-570.

"Heiligen"[6] geschaffen statt von Heiden) doch ein fundamentaltheologischer Rang zu[7].

Chrabăr beginnt seine Ausführungen[8] mit dem Hinweis auf die den Buchstaben (Alphabet) vorausgehenden Runen (bzw. als Runen gedeuteten Kerben und Strichen) der heidnischen Slaven; diese Bemerkung greift die in der *Vita Konstantin-Kyrills* (Kap. 14) geschilderte Situation auf, die zur Ausarbeitung des slavischen Alphabets noch vor der Mission in Großmähren führte[9]. Nach der Taufe erkennen die Südslaven (Bulgaren/Serben) — nach anfänglichen Versuchen, das (lateinische bzw.) griechische Alphabet zu benutzen — die Notwendigkeit einer eigenen slavischen Schrift zur adäquaten Wiedergabe ihrer speziellen Lautbildungen. Diesem Bedürfnis kommt Konstantin-Kyrill entgegen, indem er ein neues Alphabet mit 36 bis 38 Buchstaben bereitstellt, von denen ein Teil (24) aus dem griechischen bzw. vorausgehenden hebräischen entnommen sind, die übrigen (12 bis 14) aber der Eigenart der slavischen Sprache angepaßt wurden. Als das griechische Alphabet voll ausgeprägt war, konnte die Hl. Schrift (LXX) aus dem Hebräischen übersetzt werden. Bei Konstantin-Kyrill lag dagegen die Erfindung des slavischen Alphabets und die Übersetzung der Bibel (zusammen mit seinem Bruder Method) in einer Hand; und beides geschah im Verlauf weniger Jahre, und zudem war Konstantin-Kyrill ein heiliger Mann, der damit auch seine Schrift heiligte. Im übrigen kennen nur wenige griechische Gelehrte ihre Sprachgeschichte; dagegen wissen alle Slaven, was sie Konstantin-Kyrill und Method zu verdanken haben. — Nur am Rande sei noch erwähnt, daß Chrabărs *Skazanie* ein reiches, literalisches Nachleben

---

[6] Die Bezeichnung Konstantin-Kyrills als ein "Heiliger" ist sicher keine subjektive Einschätzung Chrabars, sondern hängt eng mit den entsprechenden Werken Methodes, Kliments, Naums und Konstantins von Preslav zusammen.

[7] Chr. Trendafilov macht darauf aufmerksam, daß der Traktat immerhin in dreizenh dogmatischen Handschriften übeliefert ist: "Skazanie za bukvite na černorizca Chrabăr. Recepcija i funkcija", in: *Vtori meždunar. kongr. po bălgaristika. Dokladi 11: Stara bălg. literatura,* Sofia 1987, 91-98, hier: 93.

[8] Im folgenden ist die kritische Edition von A. Džambeluka-Kossova (Giambelluca-K.), Černorizec Chrabăr — "O pismenech", Sofia 1980, 113-154, zugrundegelegt; vgl. auch: V. Velčev, *Konstantin-Kiril i Metodij v starobălg. knižnina,* Sofia 1939, 142-147; R. Marti, "Stilističeskie osobenosti Apologii Chrabra", *Starobălg. lit.* 10 (1981) 59-70 (Ed.: 66-68/textus receptus).

[9] Vgl. Th. Eckhardt, "Theorien über den Ursprung der Glagolica. I. Voraussetzungen für die Entstehung von Schrift und Alphabet", *Slovo* 13 (1963) 87-118, bes. 105-109; dies., *Azbuka,* Wien-Köln 1989, 31-48; P. Ilčev, "Azbuki", in: P. Dinekov, *Kirilo-Metodieva enciklopedija,* I, Sofia 1985, 34-49; ders., "Glagolica", in: ebd., 491-509.

zuteil wurde. Umarbeitungen des Textes (in Bulgarien, Rußland und Serbien) und Einarbeitungen von Auszügen in andere Werke bezeugen dieses Phänomen[10].

Als bedeutender Übersetzer patristischer Werke (Basileios d. Gr., Johannes Chrysostomos, Johannes Damaskenos u.a.) hat *Ioann Ekzarch* (2. Hälfte 9. Jh. – 1. Drittel 10. Jh.) auch eine Art von "Übersetzungstheorie" entwickelt im Prolog seiner Auswahlübersetzung ("Nebesa") der Ἔκθεσις πίστεως des Johannes von Damaskos[11]. Darin gedenkt er gleich zu Anfang des "Gottesmannes Konstantin, genannt der Philosoph", der "viele Mühen (auf sich) genommen hatte, indem er die Schriftzeichen der slavischen Bücher schuf und aus dem Evangelium und dem Apostolos eine Auswahl übersetzte", und anschließend ebenso seines Bruders, des "grossen Erzbischofs Gottes, Method", der "alle Bücher des Kanons, 60 (an der Zahl) aus der Sprache der Hellenen, d.h. griechisch, in die slavische (Sprache) übersetzte". Angesichts dieser Leistung, nämlich der vollständigen Übersetzung aller kanonischen Bücher der Hl. Schrift, ist sich Ioann Ekzarch seiner Ünfähigkein bewußt, laßt sich dann aber doch vom Mönch Dochs (Bruder Khan Boris-Michails?) zur Übersetzung patristischer Werke überreden.

Indirekt, aber ebenfalls im Kontext der Schriftsprachen ist Konstantin-Kirill in eine auf das 11. Jahrhundert (Codex: 17. Jh.) zurückgehende Aufteilung der Weltsprachen auf rechtgläubige, halbgläubige und ungläubige Völker eingeschlossen, insofern unter den Rechtgläubigen (Or-

---

[10] O. M. Bodjanskij, *O vremeni proischoždenija slavj. pis'men* (sic!), Moskau 1855, 94f. (zum Einfluß auf Epifanij Premudrij); E. Stipčević, "Marčanska varijanta «Skazanija o sloveseh» Černorisca Hrabra", *Slovo* 14 (1964) 52-58; K. M. Kuev, *Černorizec Chrabăr*, Sofia 1967, 164-182; N. Dragova, Vtorata apologija na bălg. kniga i nejnite izvori", in: *Konstantin-Kyril Filosof*, Sofia 1969, 315-347; A. Džambeluka-Kossova (= Giambellucca-K.), "Ruskata prerabotka na «Za bukvite» ot Černorizec Chrabăr", *Lit. misăl* 22/4 (1978) 107-122; dies., "Za edin charakteren moment v kompilativnata dejnost na Epifanij Premădrij", *Palaeobulg.* 4/4 (1980) 73-81; dies., "La rielaborazione russa del trattato sulle lettere di Černorizca Chrabăr", in: *Konstantin-Kiril Filosof*, Sofia 1981, 204-222; S. B. Bernštejn, "Zapadnoslavjanskie (moravskie) ėlementy v skazanii «O pismenech» Černorizca Chrabra", *Maked. jazik* 32/33 (1981/82) 43-48; V. Tkadlčík, "Das slav. Alphabet bei Chrabr", *BysSlav* 46 (1985) 106-120; Ja. Trembovol'skij, "Drevnebolg. pamjatnik «O pismenech cr'norizca Chrabra» na Rusi", *Palaeobulg.* 13/4 (1988), 69-90.

[11] L. Sadnik, *Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Wiesbaden 1967, 2-28, hier: 2-4 (slav. Text mit dt. Übers.). — Die Übersetzungstheorie und -praxis Ioanns ist in vielen neueren Untersuchungen kritisch dargestellt worden. — Vgl. auch: Velčev, *Konstantin-Kiril* (s. Anm. 8), 130-134.

thodoxen) drei Völkern eine Buchkultur zugesprochen wird: Griechen, Bulgaren und Georgiern[12].

Expliziter sind die Aussagen über Kyrill und Method in der ältesten Služba (griechisch) für Kliment von Ochrid (zum 25. November, seinen angeblichen Geburtstag), die Theophilaktos von Achrida († 1120/26) zugeschrieben wird[13]. Dort heißt es, Kliment sei Kyrill, dem Stern Pannoniens, gefolgt und habe damit dessen Leben zum Archetyp gemacht, wobei er den berühmten Method und Naum, das Wort des Hl. Geistes, als Gefährten und die übrigen der Siebenergemeinschaft als Prediger zur Seite hatte[14].

Ein deutliches Zeugnis für den landesweiten Kult der Slavenapostel ist ihre lobende Erwähnung im *Grigorović-Triodion* (12./13. Jahrhundert), und zwar in einem Atemzug mit Ioann von Rila[15]: "Mit Lobeshymnen soll Kyrill der Philosoph bekränzt werden, der mit seinem Bruder Method die neuerwählte Schar des slavischen Volkes dem Herrn zugeführt hat; mit ihnen besungen sei auch Vater Ioann aus der Einöde von Rila". Der Satz zeigt, daß auch die breiten Volksmassen an dieser (nach 1185 gesicherten) Verehrung teilhatten (Fest 11. Mai)[16]. Das Gesagte gilt

---

[12] R. M. Grujić, "Legenda iz vremene cara Samuila o poreklu naroda", *Glasnik Skopskog nauč. društva* 13 (1934) 198-200 (Ed.: 200); ähnlicher Text, bei dem die Völker mit Tiersymbolen verbunden sind: P. J. Šafařík, *Sobrané spisy*, II, Prag 1863, 733. — Vgl. dazu: Dj. Sr. Radojičić, "Der alte südslaw. Text von den drei Kaiserreichen auf Erden", *Ost u. West in der Geschichte des Denkens u. der kulturellen Beziehungen* (FS E. Winter), Berlin 1966, 41-44; B. Martin-Hisard, "La langue slave, la langue géorgienne et Byzance au Xe s.", *Nicolaus* 14 (1987) 211-232 (auch in: *ByzSlav* 50 [1985] 33-45).

[13] Ed.: *Cyrillometh.* 10 (1986) 58-104, hier: 63. 66; vgl. dazu: K. Nichoritis, "Neizvestni prepisi ot službata i ot Prostrannoto žitie na Kliment Ochridski", in: *Kirilo-Metod. studii*, kn. 3, Sofia 1986, 66-71; ders., "Teofilakt Ochridski — Avtor na părvičnata grăcka služba na Kliment Ochridski", *Godišn. Sof. univ. "Sv. Kliment Ochr." – Naučen centăr za slavj.-vizant. proučvanija "I. Dujčev"* 83/3 (1989) 163-178.

[14] B. Koneski, "Sedmočislenici", *Slovo* 25/26 (1975) 185-191.

[15] Vgl. P. Dinekov, "Ivan Rilski", in: ders., *Kirilo-Metod. encikl.* (s. Anm. 9), II (1985) 25-33, hier: 33.

[16] B. St. Angelov, "Kăm istorijata na prazdnika na Kiril i Metodij prez srednite vekove", in: *Sbornik v čest na akad. A. Teodorov-Balan po slučaj devetdeset i petata mu godišnina*, Sofia 1955, 55-68; Vl. S. Kiselkov, "Kirilometodievskijat kult v Bălgarija", in: *Chiljada i sto godini slavj. pismenost (863-1963 g.)*, Sofia 1963, 339-358; B. N. Florja, "Kirillo-mefodievskie tradicii v razvitii srednovekovoj bolg. kul'tury", in: *Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slavj. narodov. X meždunar. s"ezd slavistov, Sofija sentjabr' 1988 g., Doklady sovetskoj delegacii*, Moskau 1988, 159-168; D. Češmedžiev, "Za njakoi aspekti na kulta kăm Kiril i Metodij prez Vtoroto bălg. carstvo", *Istor. pregl.* 49/6 (1993) 90-100.

in noch verstärktem Maße für einen kurzen Passus im *Sinodik des Zaren* Boril (1211, mit Ergänzungen im 14. Jahrhundert), auf den schon M. Drinov vor über 100 Jahren als Dokument über die Slavenapostel hingewiesen hat[17]. Zu dem nicht aus Byzanz übernommenen, in diesem Falle aber nur von der Drinov-Handschrift überlieferten Eigengut gehört ein Abschnitt über die Slavenapostel[18], in dem Kyrill als Übersetzer der Hl. Schrift ins Bulgarische und als neuer Apostel, der das bulgarische Volk erleuchtete, "ewiges Gedenken" (*večnaa pamet'*) gelobt wird; zum Zwecke des Zeitansatzes ist auch die Herrschaft Kaiser Michaels III. (842-867) und seiner Gemahlin Theodora († 867), welche die Kirchen mit Ikonen ausschmückte, erwähnt. In zweiter Linie steht der gleiche Ruhm auch dem Bruder Method, dem Erzbischof von Morava (Pannonien) zu, der sich ebenfalls um die slavischen Bücher abgemüht hat, ferner dem Schüler Kliment, Bischof von Velika (Makedonien), und den Schülern Sava, Gorazd, Naum und den übrigen, die sich um das slavische Buchwesen kümmerten. Zwar fehlt hier jeweils das Epitheton "heilig", aber dem unbedingten Heilswunsch kommt fast dieselbe Bedeutung zu.

In der ersten großen Sava-Vita, die seinem Reisegefährten ins Hl. Land, dem Athosmönch *Domentijan* († 1264), zu verdanken ist, wird der serbische Nationalheilige einmal als "zweiter Kirill" bezeichnet, der von Gott erweckt wurde und den Samen Gottes auf dem Athos und "im Westen", d.h. in seiner Heimat, aussäte[19]. Freilich darf man solch ein Einzelprädikat in einer serbischen Vita nicht allzu hoch werten, da es dort nur so wimmelt von Vergleichen wie "zweiter Moses", "zweiter Paulus", "zweiter Konstantin" (sc. d. Gr.) usw., was mit der generellen Tendenz zur Synkrisis mit der Vergangenheit als Gütesiegel für eine ebenbürtige bzw. sogar überlegene Gegenwart zusammenhängt.

In den Bereich der nicht nur anachronistischen, sondern völlig geschichtslosen Zukunftsspekulation führt uns ein anonymes *Apokryphon* (Mitte 13. Jahrhundert), das von einem griechischen Original aus weiterentwickelt wurde[20]. Dort wird die Erwartung eines siegreichen Endzeit-

---

[17] M. S. Drinov, "Novyj cerkovno-slavj. pamjatnik s upominaniem od slavj. pervoučiteljach", *Žurn. Min. Nar. Prosv.* č. 238 (1885, April) 174-205 (auch in: ders., *Săčinenija*, II, Sofia 1911, 332-362).

[18] Ed.: M. G. Popruženko, *Sinodik carja Borila*, Sofia 1928, 77 (Nr. 88f.).

[19] Dj. Daničić, *Život sv. Simeuna i sv. Save*, Belgrad 1865, 133. — Vgl. dazu: Djurić, "Sv. Sava" (s. Anm. 2).

[20] A. Miltenova, "Skazanie za Sivila", *Palaeobulg.* 8/4 (1984) 44-72 (Ed.: 58-72, hier: 68).

kaisers gegen die Sarazenen (Osmanen) propagiert, der den Namen Leo (Konstantin) tragen soll, d.h. den Namen des Vaters des Konstantin-Kyrill (bzw. mit diesen identisch wäre?). Diesen Beleg kann man nur für die Popularität bzw. das Ansehen beider Namen werten, nicht mehr.

Wenn wir am Anfang sagten, daß die hagiographische und liturgische Literatur über die Slavenapostel außer Betracht bleiben soll, so muß für ein anonymes, zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert entstandenes Werk, die sog. *Legende von Thessalonike* bzw. im Original: "Rede Kyrills des Philosophen, wie er die Bulgaren zum Glauben führte"[21], eine Ausnahme gemacht werden. Zwar kommt darin auch die kultische Verehrung für Konstantin-Kyrill zum Ausdruck, doch letztlich geht es in dem Pamphlet, das sich gegen die byzantinische Fremdherrschaft richtet, um die Idee der besonderen Auserwählung des bulgarischen Volkes. Zwischen der frühen und späten Textüberlieferung liegen einige Textvarianten; doch dessen ungeachtet bietet der Inhalt (Aussendung und Inspiration Kyrills) keinerlei zuverlässige, geschichtliche Information, wie allein schon der Hinweis auf dem "zeitgenössischen" Metropoliten Johannes von Thessalonike (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts) zeigt, der als Verfasser des ersten Buches der *Miracula S. Demetrii* gilt.

In der *Lobrede Grigorij Camblaks* († 1419/20) auf seinen Lehrer, den Sprach- und Liturgiereformer Patriarch Evtimij († ca 1402)[22] wird dieser als begnadeter Übersetzer der gottesdienstlichen Bücher vorgestellt. Diese Behauptung verlangt natürlich nach einer erklärenden und rechtfertigenden Auskunft über die früheren Übersetzungen. Also umschreibt Camblak den Heiligen (ohne Namensnennung), der bei der Bekehrung der Bulgaren schon eine Übersetzung angefertigt und dem Volk als Lehrer vermittelt hatte; doch seine Übersetzung sei danals mangelhaft ausgefallen, weil er die griechische Sprache und Terminologie nur unzureichend behrrscht habe. Die Folge davon seien unsachgemäße, z. T. widersinnige Wiedergaben des Textes, unpassende Wortverbindungen und stilistische Härten gewesen. Das Vertrauen in diese Bücher (Übersetzungen) habe nur auf der Heiligkeit dieser Männer beruht; doch sie hätten verhängnisvolle Fehler und Widersprüche zu den Dogmen enthalten, weshalb sie auch zur Quelle vieler Häresien geworden seien. Hier wird

---

21 Ed.: J. Ivanov, *Bălg. starini iz Makedonija*, Sofia ^{2}1970, 282f.

22 Ed.: P. Rusev (ua.a), *Pochvalno slovo za Evtimij ot Grig. Camblak*, Sofia 1971, 112-232, hier: 160-168. — Vgl. dazu: Charalampiev, "Konstantin" (s. Anm. 2).

deutlich das traditionelle Ansehen der Slavenapostel — trotz formeller Reverenz — aufs Spiel gesetzt, um den Glanz Evtimijs zu erhöhen.

Ausführlicher und zweifellos objektiver sind diese Fragen bei *Konstantin von Kostenec*, dem Philosophen († nach 1431), behandelt, der gleichsam das Anliegen Chrabărs weiterführt, was sich schon in der Parallelität der Titel des neuen und alten Traktates (*O Pismenech*) manifestiert[23]. Konstantin verstand nämlich seine Studien im Bereich der Grammatik und Übersetzung — ähnlich wie Chrabăr — als einen fundamentalen Beitrag zur Stabilisierung der Orthodoxie (vgl. den Titel der englischen Paraphrase H. Goldblatts *Orthography and Orthodoxy*!). Die in seiner Epoche überfällige Revision der gottesdienstlichen Bücher sollte der Abwehr der Häresien dienen, wass die Klassifizierung auch dieses Werkes unter die dogmatischen Traktate rechtfertigt. Natürlich ist Konstantins Traktat auch eine Verteidigung des Slavischen (Liturgie, Hl. Schrift) schlechthin; denn nach ihm steht die (zweite) Übersetzung der Hl. Schrift vom Griechischen ins Slavische durch Konstantin-Kyrill zumindest ebenbürtig neben der (ersten) unter Ptolemaios II. Philadelphos († ca. 264 v. Chr. vom Hebräischen ins Griechische).

Im Traktat selbst preist Konstantin zunächst die nur mündlich geäußerten Reformprinzipien des Patriarchen Evtimij, denen er sich in seinem Werk rückhaltlos anschließen will (Kap. 2). Es folgt dann ein nicht leicht zu deutendes, kategorisches Urteil über den Vorrang des Russischen (als Sprache der Slavenapostel: Kirchenslavisch?)[24] vor den übrigen, immerhin unterstützenden slavischen Idiomen, was die Möglichkeiten präziser Wiedergabe sprachlicher Feinheiten des Griechischen, Syrischen und Hebräischen betrifft[25] So habe auch Konstantin-Kyrill das große Übersetzungswerk der Hl. Schrift nicht alleine zustandegebracht, sondern zusammen mit Gefährten aus allen slavischen Stämmen, selbst wenn der fertige Text heute nur seinen Namen trage (Kap. 4). Später sei dieses herrliche Werk durch Abschreiber verdorben worden (Kap. 5).

---

[23] Ed.: I. V. Jagić, *Rassuždenija južnoslavj. i russkoj stariny o cerkovno-slavj. jazyke*, Berlin 1896/Nachdr.: München 1968, 95-199, hier: 103-111; vgl. auch: H. Goldblatt, *Orthography and Orthodoxy*, Florenz 1987, 105-108. — Vgl. dazu: Tachiaos, "L'oeuvre" (s. Anm. 2); Charalampiev, a.a.O.

[24] Vielleicht erklärt sich die Ausnahmestellung des Russischen auch aus der Bewunderung der Balkan-Staaten für Rußland während der Turkokratie.

[25] Vgl. D. Češmedžiev, "Constantin Kostenečki de l'origine de la langue de Cyrille et Méthode", *Et. balk.* 27/3 (1991) 52-64 (auch bulg. in: *Pametnici, poetika, istoriografija*, Vel. Tărnovo 1994, 631-640).

Nach diesen zentralen Aussagen zum sprachschöpferischen Übersetzungswerk der Slavenapostel sollten diese später nur noch in kurzen, standardisierten Versatzstücken im Rahmen chronistischer Werke (*rodoslovi/letopisi*) präsent bleiben. So heißt es z. B. in einer wohl Ende des 14. Jahrhunderts entstandener Liste der 72 Weltsprachen (entsprechend den 70 oder 72 Jüngern Christi)[26], daß von Konstantin d. Gr. bis zum Slavenlehrer Kyrill dem Philosophen und seinem Bruder, Bischof Method, 542 Jahre vergangen seien (wobei hier vermutlich auf den Beginn der Slavenmission im Jahre 862 Bezug genommen wird)[27]. Ähnliches finden wir in einer von Georgios Hamartolos abhängigen Weltchronik des 16. Jahrhunderts, die bis zum Jahre 1425 reicht: "Der hl. Kyrill stellte das slavische Alphabet zusammen im Jahre 852"[28]. Und endlich erklärt eine Stammtafel der serbischen Zaren (18. Jh.): "Method und Kyrill der Philosoph, Bischof von Pannonien (? episkopa katanskago), Lehrer der Slaven und Bulgaren und Erfinder der Buschstaben, der aus dem Griechischen in die slavische Sprache übersetzte und das Alphabet niederschrieb und es den Slaven zum Studium übergab; das war im Jahre 867"[29].

III. Als Fazit unsrer Umschau in der bulgarischen und serbischen Literatur des Mittelalters können wir festhalten, daß die Erinnerung an die Slavenapostel Kyrill und Method sich als relativ kontinuierlich, wenn auch — was den sachlichen Gehalt angeht — starken Schwankungen unterworfen darstellt; in der Zeit der Turkokratie sind keine neuen Höhepunkte mehr zu verzeichnen. Einen neuen Aufschwung nimmt ihre Verehrung wie auch das wissenschaftliche Forschungsinteresse an ihnen sowohl in der lateinischen[30] wie auch in den orthodoxen Kirchen (und

---

[26] Vgl. zum Westen: A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, II, 2, Stuttgart 1959, 921-952.

[27] Ed.: Lj. Stojanović, "Nekoliko rukopisa iz Bečke carske biblioteke. I. Jedan apokrifni zbornik XVIII stoleća", *Glasnik srpskog uč. društva* 63 (1885) 61-73, hier: 61.

[28] Ed.: J. Bogdan, "Ein Beitrag zur bulg. und serb. Geschichtsschreibung", *Arch. f. slav. Philol.* 13 (1891) 502-520, hier: 518.

[29] P. S. Srećković, "Rodoslovie serbkij carej", *Glasnik srpskog uč. društva* 31 (1867) 226-276, hier: 232. — Vgl. auch eine entsprechende Darstellung der beiden Brüder als "Lehrer der Bulgarem" au dem 12./13. Jh.: Cf. Grozdanov / D. Bardžieva, "Sur les portraits de personnages historiques à Kubinovo", *Zborn. rad. Viz. inst.* 33 (1994) 61-84, hier: 64f.

[30] Vgl. die ausgezeichneten Aufsätze von B. Zlámal, "Die Entwicklung der kyrillomethod. Tradition in der tschechoslowakischen Geschichte", in: A. Salajka (Hg.), *Konstantin-Kyrill aus Thessalonike*, Würzburg 1969, 77-157; F. Machilek, "Welehrad u. die Cyrill-Method-Idee im 19. u. 20. Jahrhundert", *Archiv f. Kirchengeschichte von*

Staaten des Balkans nach der "Wiedergeburt") erst im 19. und 20. Jahrhundert. Ob neue Wortbildungen wie die bulgarische "Kirilometodievistika" (als eigenständiger Wissenschaftszweig!) im Sinne einer nationalkulturellen oder nationalkirchlichen Identität — vergleichbar dem in Serbien propagierten "Svetosavlje" bzw. der in Griechenland von interessierten Kreisen gepriesere "Romeosyne" — als Kennzeichnung einer grundsätzlich weltoffenen Wissenschaft geeignet sind, ob sie dem — ungeachtet aller Anfeindungen im Westen — universalkirchlichen und christlichen Geist der Slavenapostel antsprechen, möchte ich zum Abschluß mit einem gewissen Fragezeichen versehen.

Philos.-theol. Hochschule
St. Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt/Main

Gerhard Podskalsky, S.J.

Böhmen-Mähren-Schlesien 6 (1982) 156-183; ferner: N. Dragova, "Publikacii za Kiril i Metodij prez XVII-XVIII vek", in: *Părvi meždunar. kongr. po bălgaristika. Dokladi. Simpozium Kirilometodievistica i Starobălgaristika,* Sofia 1982, 58-83; M. Kiskinova, "Josif Simonij Asemani i života i deloto na Kiril i Metodij", *Palaeobulg.* 9/3 (1985) 74-86.

H. L. Murre-van den Berg

The American Board and the Eastern Churches: the 'Nestorian Mission' (1844-1846)[1]

1. Introduction

In 1846 the first Protestant church in West Asia came into existence. A small group of Armenians in Istanbul who had been affected by the work of missionaries of the *American Board of Commissioners for Foreign Missions* were no longer tolerated in the Armenian church, and therefore started their own Protestant church. In 1848, a similar development took place in Beirut, resulting in a Protestant church in which Christians from various Eastern Churches joined together.[2] The only mission of the American Board which at that time did not witness the formation of a separate Protestant church was the mission in Persia, known as the 'Nestorian Mission'.[3]

It had not been the object of the American missionaries to establish separate Churches in these countries. They had been instructed to work towards the reformation and revival of the Eastern Churches, and in the first years of these missions, from about 1820, their activities indeed seem to have stimulated revival rather than separation. Especially the work among the Armenians caused the missionaries to hope for a gradual reformation of this important Church in Turkey. However, in the forties of the nineteenth century, these hopes gradually were disappointed. Opposition to the American mission

[1] The research for this article at the libraries of Harvard University, Cambridge MA, was made possible by a stipend from the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO).

[2] On the formation of the Protestant Church in Beirut, see Habib Badr, *Mission to "Nominal Christians": the Policy and Practice of the American Board of Commissioners for Foreign Missions and its Missionaries Concerning Eastern Churches which Led to the Organization of a Protestant Church in Beirut (1819-1848)*, Ph.D. Princeton 1992.

[3] The present-day descendants of the 'Nestorians' prefer to be called Assyrians, which is reason for me to use the latter designation when possible. The official name of their Church is *Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East*, usually shortened to *Church of the East* or *Assyrian Church*. For a recent discussion of their supposed 'nestorianism', see Sebastian Brock, 'The "Nestorian" Church: a lamentable misnomer', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3 (1996) 23-35.

work grew rather than diminished and the missionaries more and more felt obliged to take a stand against all kinds of 'superstitions' they saw in the Eastern Churches.[4] The visit of Rufus Anderson, the foreign secretary of the American Board, to the missions in Greece, Turkey and Syria in 1844-1845, marks a turning point in the official policy of the American Board. Anderson's personal acquaintance with these missions made him even more critical towards the Eastern Churches than he was already. In his opinion the formation of separate Protestant communities could hardly be avoided, even if a complete separation could not be asked from the recent 'converts'.[5]

In view of this general change of policy in the mid-forties to accepting the necessity of separate churches for the Protestants, it is remarkable that the mission in Urmia in the same years held to the policy of cooperation with the local Assyrian church, and explicitly rejected the possibility of establishing a separate Protestant community. Until now, studies of the policy of the American Board concerning the Eastern Churches have been based mainly on the missions in Syria and Turkey, and on published documents of the American Board rather than on missionary correspondence.[6] A closer look at the history of the Nestorian Mission, taking into account unpublished sources, shows that local circumstances allowed for considerable variations on the general policy.[7]

---

[4] Mary Walker, 'The American Board and the Oriental Churches. A Brief Survey of Policy Based on Official Documents', *International Review of Mission* 56 (1976) 214-223.

[5] Rufus Anderson, *Report to the Prudential Committee of a Visit to the Missions in the Levant*, Boston 1844, 1-54. The importance of this visit of Anderson is confirmed by Badr's interpretation of the further developments of the Syria mission, cf. Badr 1992, esp. 231ff.

[6] So the impressive work of Peter Kawerau, *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens*, Berlin 1958, Walker 1976, Antonie Wessels, *Arab and Christian? Christians in the Middle East*, Kampen 1995, 170-178, and David A. Kerr, 'Mission and Proselytism: A Middle East Perspective', *International Bulletin of Missionary Research* 20/1 (1996) 12-22. On the issue of proselytism in the Middle East, see further Norman A. Horner, 'The Problem of Intra-Christian Proselytism', *International Review of Mission* 70 (1982) 304-313.

[7] The present article is based primarily on unpublished missionary correspondence as found in the papers of the American Board. These are kept at Houghton Library, Harvard University, with call numbers beginning with 'ABC'. I am grateful to Rev. David Y. Hirano of the United Church Board for World Ministries (Cleveland, Ohio) for permission to quote from these. Some of these letters were published, somewhat edited, in the *Missionary Herald*, the magazine of the American Board.

2. The First Years of the Nestorian Mission

In November of 1835, the Rev. Justin Perkins, a missonary of the American Board, arrived in Urmia, a town of about 20,000 inhabitants in northwestern Persia. He was accompanied by a physician, Dr. Asahel Grant, and their both wives, Charlotte Bass Perkins and Judith S. Campbell Grant. Their task was to establish a mission among the Assyrian Christians of this region. About 30,000 of them lived in small villages on the plain of Urmia, whereas perhaps another 50,000 lived in tribal groups in the Hakkari mountains, the border region of Turkey and Iran. Part of the Assyrians were in union with Rome, due to Roman Catholic missionary activities in the seventeenth and eighteenth centuries, and were known as Chaldeans. A considerable number of Chaldeans lived in Mosul and the villages north of this town, whereas north of Urmia, on the plain of Salmas, a smaller concentration of Chaldean villages existed.[8]

From the very beginning, the American missionaries were well received. Deacons, priests, and bishops of the Church of the East participated in the work of teaching and translating, the schools which were started had no problems in acquiring pupils, the newly-written language based on the vernacular was readily accepted, and after a few years the missionaries were invited to preach regularly in the Assyrian churches. In 1840 a mission press and a trained printer arrived. The number of missionaries increased considerably, to sixteen adults in the early summer of 1844.[9] From the missionaries' point of

---

[8] Eugène Tisserant's article, 'L'Église nestorienne' in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI,1 (1931) 157-323, still provides the best overview of the growth of Roman Catholic influence among the Assyrian Christians in the 17th and 18th centuries. For a general overview and further bibliographical references, see the author's 'A Syrian Awakening. Alqosh and Urmia as Centres of Neo-Syriac Writing', in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII, Uppsala 1996,* OCA 256, Roma 1998, pp. 499-515.

[9] According to Rufus Anderson, in his *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Boston 1875, volume IV (second edition, first edition: Boston 1873/1872), 498-99, the following missionaries were stationed in Urmia or in closeby Seir in 1844: Justin Perkins, Albert L. Holladay, William R. Stocking, Willard Jones, Austin H. Wright, James Lyman Merrick, and David Tappan Stoddard as ordained missionaries, Edward Breath, Fidelia Fiske, and Catherine A. Meyers as assistant missionaries. Six of the male missionaries were married. Their wives, when health and household obligations permitted them, took part in the actual mission work and were listed as assistant missionaries. The letters concerning the general affairs of the mission were never signed by the women belonging to the mission, since apparently they did not participate in the discussions on mission policy. Breath, being an assistant missionary as well, did participate in the discussions and took his share in writing letters to the Prudential Committee.

view, this impressive growth of the mission work lacked only one thing: not one clear case of evangelical conversion could be reported. Although many Assyrians participated in the activities of the missionaries, and some of them even preached the gospel alongside the missionaries and were admitted to communion in the missionaries' private service, it seems that even those few were hardly considered as being truly converted.[10]

When the American missionaries first arrived, no other missions were working in the same area. In 1838, however, the French scholar and missionary Eugène Boré arrived in Persia, looking for suitable places for French mission work. In 1839 he obtained permission from the Shah to start a school in Ardishai, about twenty kilometres south of Urmia. Since the American missionaries had also planned to start a school in this village, the Assyrian bishop of the village, Mar Gauriel, was caught between the two parties. After he chose to accept the help of the Americans, this agreement was sealed with the gift of a watch as a token of the missionaries' friendship. For the future, a stipend was promised to him. These financial benefits led the Roman Catholics to assume that Mar Gauriel was bribed by the Protestants.[11]

In 1840, the Lazarist Fathers of St Vincent de Paul, at Boré's request, started mission work in Persia.[12] They began to work in Isfahan and Tabriz and somewhat later turned to Urmia. Their mission work was cut short by an official firman which was issued by the Shah in 1842, stating 'that no native christians in the empire should [...] be proselyted from one christian sect to another'.[13] The Lazarist missionaries were considered to have engaged in proselytizing activities and consequently were expelled from the country.[14] Due to

---

[10] So, e.g., Justin Perkins in *A Residence of Eight Years in Persia among the Nestorian Christians with Notices of the Muhammedans*, Andover 1843, 263 (March 1836).

[11] For two accounts of this story by persons involved, see Perkins 1843, 393-96, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 175 (16 July 1845) p.p. 70ff, and Eugène Boré, *Correspondance et mémoirs d'un voyageur en Orient*, Paris 1840, vol. II 281-2, 353, 360-1, 363. For further versions of this story see Jean-Michel Hornus, 'Notes et Documents. Un rapport du consul de France à Erzéroum sur la situation des chrétiens en Perse au milieu du XIX siècle. Texte du Comte de Challaye publié avec introduction et notes', *Proche Orient Chrétien* 21 (1971) 3-29, 127-151, 289-315, specif. 134-137, and Aristide Chatelet, 'La Mission Lazariste en Perse', *Revue d'histoire des missions* 10 (1933) 503-4 (his description of the mission is continued in vols. 11-16 (1934-1939).

[12] Unfortunately, no modern study of the Lazarist mission is available. See Tisserant 1931 and the literature mentioned above, in note 11.

[13] So Justin Perkins, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 252 (31 Jan 1845).

[14] Hornus 1971, 293-95.

French diplomatic intervention, the Lazarists were soon permitted to return and therepon started work in Khosrowa, a town about eighty kilometres north of Urmia with a considerable Chaldean population. The order against proselytism was kept in force and was to play an important role in the coming years.

In this same period, British missionary agencies became interested in the Assyrians. In 1842, George Percy Badger, an Anglican priest, arrived in Mosul to start mission work. In 1843, he went to visit the Assyrian Patriarch, Mar Shimun XVII Auraham (1820-1860), residing in the Hakkari mountains, apparently with the express object to point out to the Patriarch the schismatic nature of the American Protestants and to convince him of the better prospects of an Anglican mission. Badger appears to have hinted also at the possibility of British protection, providing the Patriarch with a further reason for preferring Anglican activities to those of the American Protestants.[15]

Another event that greatly influenced the American mission was the massacre of 1843. In the summer of that year, troups of the Kurdish chiefs Badr Khan Bey and Nurullah attacked a considerable number of villages of the Assyrian Tiary tribe, in the Turkish part of the Hakkari mountains. The reasons for this tragedy included Badr Khan Bey's search for independence from Ottoman power and his need of Assyrian support in this process, as well as the Patriarch's indecisiveness in this matter and tribal rivalry among the mountain Assyrians. The first steps towards mission work in the mountains by the Anglican and the American missionaries — including promises of British support by Badger and the building of a rather sturdy mission house by Grant — probably roused suspicion with regard to their motives with Kurds and Assyrians alike. As a result, both parties were led to take decisions that otherwise would have been thought unwise. The Patriarch certainly was not careful enough in his political reasoning, whereas the Kurds perhaps felt forced to act quickly, before foreign powers, favoring the Christians, would make further moves impossible.[16]

---

[15] George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals: with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844, and of a Late Visit to Those Countries in 1850 etc.*, 2 vols., London 1852. For his visit to the Patriarch, see I 244-51. Compare also J. F. Coakley, *The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford 1992, 18-54.

[16] See John Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbors. A Study of Western Influence on their Relations*, Princeton (New Jersey) 1961, 64-66. For the missionaries' view on the matter, see Thomas Laurie, *Dr. Grant and the Mountain Nestorians*, Bos-

The events caused the Patriarch's flight to Mosul, where he obtained help from Anglican and American missionaries alike. Another part of his family, among whom were his influential brothers, went to the Urmia plain, where the party arrived in the summer of 1844. Now the religious and civil leaders of the Assyrians were closer to the mission work of the Anglicans and Americans than they ever had been. In Mosul the Patriarch became better acquainted with Anglican, American, and Roman Catholic missionary activities, whereas in Urmia the Patriarch's brothers could observe the blooming center of the American mission.

The arrival of missionaries from other western countries, together with the upheaval caused by the attacks of Badr Khan Bey, thoroughly changed the conditions for the mission sponsored by the American Board. Soon the mission work would be criticized from several directions. This crisis forced the missionaries, after nearly ten years of relative peace, to rethink the means and objectives of their mission work.

3. THE CRISIS

In 1844 various slumbering conflicts surfaced. The first was a dispute about a church in Ardishai. The small Chaldean community in Ardishai apparently had no church of its own and therefore had decided to restore a dilapidated Assyrian church. In this they were assisted by the Lazarist missionaries. Mar Gauriel, the Assyrian bishop residing in Ardishai, opposed this move and asked the American missionaries for help. The latter considered the Catholic seizure of the church entirely illegal and decided to take action. Late in 1843, Mr. Stocking travelled to Teheran with three Assyrian bishops, Mar Gauriel, Mar Yohannan, and Mar Yosep, to plead for the Assyrians' case.[17] The Russian ambassador, Count Medem,[18] saw reason to ask not only for the return of the church into Assyrian hands, but also for the expulsion of the Lazarist missionaries, on account of their proselytizing activities towards the Eastern Christians. Stocking objected

---

ton 1853, and a letter from Laurie and Smith, *Missionary Herald* 41/4 (1846) 116-125 (13 April 1844).

[17] *Missionary Herald* 40/8 (1844) 261-3, 'general letter from the mission' (28 March 1844).

[18] On Count Medem (or De Medem in French sources), a Protestant from Kurland, see Hornus 1971, 293, n.77.

to the proposed expulsion, but did not succeed in changing the ambassador's mind.[19] The Persian government granted both requests and government officials were sent to execute the orders. When these arrived in Urmia, the American missionaries were expected to share in the expenses, because of their involvement in the matter of the Ardishai church.[20] Understandably, the Lazarist missionaries blamed the American missionaries for their expulsion whereupon French diplomats in the capital tried to strike a blow at the Protestant mission.

Then, in the summer of 1844, another conflict emerged. Earlier in the year, the brothers of the Patriarch, living in a house in Degalla that was rented for them by the missionaries, had started to oppose the mission. The main reason for this seems to have been that the mission had not continued its financial allowance to the family, which in the eyes of the missionaries was less needy than when the family first arrived from the mountains. Opposition ceased when the missionaries succeeded in re-obtaining the Ardishai church for the Assyrians. The brothers of the Patriarch thereafter moved to Urmia and again lived in a house furnished by the mission. No regular allowance was paid to them, although occasional help was offered.

In June, when the teachers of the village schools had assembled for a conference, an anti-Roman Catholic tract which was being printed by the missionaries gave the Patriarch's brothers a new reason to oppose the mission.[21] Although the tract aimed at attacking the Roman Catholic Church, some of the teachers at the conference understood it as opposing the Assyrian Church. Other complaints were heard too, like the fact that the teachers did not receive a salary during the conference. In the same month, the brothers of the Patriarch again asked for a stipend from the missionaries, which was denied to them. Thus the patriarchal family had ample reason to start opposition again. It ordered the teachers and the printers of the mission

---

[19] See the above mentioned letter of 28 March 1844, published in the *Missionary Herald* 40/8, and Perkins's letter of 16 July 1845, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 175, p. 28ff, where Perkins reviewed the case of the Ardishai church.

[20] According to the American missionary Jones (ABC 16.8.1 vol. 3, no. 191, 9 April 1845), $700 was spent, including Stocking's trip to Teheran. On the Ardishai church, see also Hornus 1971, 296-301.

[21] This tract goes by under a number of different titles, a.o., 'On the faith of the Protestants', 'On Papacy', and 'A Refutation of Popery'. For the history of this tract, see my 'The Missionaries' Assistants. The Role of Assyrians in the Development of Written Urmia Aramaic, *Journal of the Assyrian Academic Society* x,2 (1996) 3-17.

press to go home and no longer work for the mission. They obeyed, but most of them returned after the weekend. To prevent further difficulties, the missionaries then sent the teachers and printers home. The tract was no further distributed.[22]

At this time, all four Assyrian bishops of the Urmia plain, Mar Gauriel, Mar Eliya, Mar Yohannan and Mar Yosep, received a stipend from the mission. This stipend was paid to enable the bishops to live on the mission premises and receive instruction, whereas they in turn taught languages to the missionaries and assisted them with various activities. The missionaries were aware of the fact that the amount of 'work' expected from the bishops was not entirely equivalent to the salary they received. In a letter discussing this matter they wrote: 'Here we would remark that it is not merely *for the labor which they actually perform* that we employ them; but that they may give up other business, and receive such instruction as they need to fit them for the work which, if not by a divine call, yet in an important sense, by the responsibility of their office, they are bound to perform: and we hope much more from such labors as they may one day perform, when they shall have become better qualified, than from any work which they *now* do.'[23]

Earlier in the same letter, the missionaries hinted at the fact that there was an additional reason for the employment of the bishops. Rather than 'to seek the improvement of the people irrespective of the wishes and without the cooperation of the ecclesiastical order', they preferred 'to conciliate the ecclesiastics, and by laboring to improve both them and their people together, to give them the assurance that it was not our object to undermine their authority and subvert their episcopal organization.'

It is understandable, therefore, that the brothers of the Patriarch, although they did not have the rank of bishop, thought themselves worthy of a similar stipend in return for their support of the American mission. When, in the summer of 1844, the missionaries indicated that they were not willing to give the family more money than it

---

22 Stocking, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 255 (26 July 1844).

23 ABC 16.8.1 vol. 3, no. 159 (20 July 1844), signed by Holladay, Perkins, Stocking, Wright and Stoddard. On the employment of the bishops, see also the author's 'Geldelijk of geestelijk gewin? Assyrische bisschoppen op de loonlijst van een Amerikaanse zendingspost' [Material or Spiritual Gains? Assyrian Bishops being paid by American Missionaries], *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* [Dutch Review of Church History] 77-2 (1997) 241-257.

had received already, additional demands were brought forward. The family requested that books or tracts in the modern language should not be further distributed and that the Bible translation in the modern language should be based on the Classical Syriac Peshitta rather than on the Greek text. The family succeeded in persuading the four bishops under employment of the missionaries to support their demands and a delegation of bishops and priests was sent to the missionaries.

The missionaries, however, were reluctant to give in to the Patriarch's brothers. When the latter realized that they would not succeed in their course, their tone changed to open hostility. Bans were issued against every Assyrian who was working with the missionaries. The bishops were caught between the patriarchal family and the missionaries, and only non-clergy were able to resist the pressure of the family and stay with the missionaries.

The missionaries then decided to cease all operations for one year: the seminaries, the printing press and the village schools were all suspended, and no salaries were to be paid to the bishops any more. Stocking wrote in a letter of July 22, 1844: 'A temporary withdrawal of our labors, instead of being attended with any disastrous results to our Mission, might prove a salutary and wholeseome lesson both to ecclesiastics and people, and furnish them with an opportunity of learning the nature of those advantages it is our desire to confer upon them.'[24]

This decision did not settle the matter. In September the bishops were still paid by the mission. Meanwhile the Patriarch's brothers, in particular deacon Isaac, assumed 'a tone of increased hostility'. Mar Yohannan, who always had been a loyal supporter of the Protestant missionaries, went on a village tour to collect money for the patriarchal family. He harassed other Assyrians who stayed with the missionaries, whereas he also complied with Isaac's demands with regard to the printing press. The family further requested that all Assyrians working for the missionaries should 'kiss the hands of the Patriarch's Brothers', thereby 'acknowledge them as the heads of the people'. Soon afterwards, two of the remaining three bishops, Mar Gauriel and Mar Yosep, joined Mar Yohannan on his tour on behalf of the patriarchal family.

---

[24] ABC 16.8.1 vol. 3, no. 255.

Despite these mounting tensions, the missionaries stood by their decision to disregard the orders concerning the editions of books and tracts in the vernacular. So also, they did not change their mind concerning the stipends for one or two brothers. However, they decided not to interfere when their employees wanted to express their reverence for the patriarchal family, although the missionaries would not allow the patriarchal family to force them to acknowledge the family's authority. Early in October, the missionaries decided to bring the matter to a conclusion by setting clear conditions: they asked the bishops to return to the mission or otherwise to lose their salaries.[25]

When the bishops did indeed return to the mission later in October, the mission had difficulties in deciding how to proceed. Were the bishops to be 'received in their former connection' and again receive their former salaries? Or should a different policy be adopted? The missionaries disagreed on this matter, in such a degree that Anderson in Boston had to be consulted. In the meantime the bishops were again employed by the mission. In February 1845, the Prudential Committee gave its consent to the employment of the bishops, provided that the mission paid 'only for services actually rendered, and for no services more than their fair and true value for the mission', and that 'care be taken to preserve the independence of the mission'.[26] By the time this decision reached the missionaries in Urmia, however, they themselves had decided not to employ the bishops any more on a regular basis, as we will see below.

Although the missionaries apparently did not stick rigidly to their decision to cease their operations for one year, most of their work was indeed either continued at a much smaller scale or closed down completely. Hardly anything was printed on the mission press, whereas the village schools were suspended for the whole season. The Male Seminary in Urmia remained closed during most of the winter and was reopened in the spring of 1845 on a different footing,

---

[25] Stoddard, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 160 (24 Oct. 1844).

[26] Anderson, ABC 2.1.1 vol. 8, p. 32 (26 Febr. 1845). Compare also the *Annual Report* 36 (1845) 113-126, in which the troubles of these years are summarized for the general public. Anderson's earlier reactions on the matter of the employment of the bishops can be found in his letters of 15 Oct., 11 Nov., and 29 Nov. 1844, ABC 2.1.1 vol. 7, p. 230, 278, 313.

with fewer pupils who were more closely supervised.[27] It was only the Female Seminary that was reopened in the fall of 1844 as usual.[28]

In the fall of 1844, a new problem emerged: the American missionaries were accused of proselytizing. French officials in Teheran, who had been closely watching the American missionaries since the latter's small victory in Ardishai, asked for an investigation into their activities. This was granted, and two Persian officers were sent to Urmia. According to the American missionaries, these officers were then bribed by the Lazarists and were advised to question only those people who were critical about the Protestant mission. The resulting report was believed to be very negative, and in November Perkins and Stocking decided to travel to Teheran to consult the Russian ambassador. In Tabriz they learned from 'English gentlemen' that the report was indeed as hostile as they had apprehended, and they decided to proceed to Teheran as quickly as possible.[29]

There they were able to convince Count Medem 'that we have never built a church in this country — having our own worship in our private dwellings; and that our sole object is to enlighten and improve the Nestorians, but by no means to proselyte them',[30] that no proselytes had been made up to date, and that they did not distribute books that attacked the Assyrian Church, perhaps apart from the tract 'on Papacy', that 'we ourselves rather regret having printed'.[31] Their explicit rejection of any form of proselytism was accepted by the Russian ambassador and he offered them his support at the Persian court. Count Medem succeeded in having the accusation of proselytism removed. On December 19th, Perkins and Stocking started their journey back to Urmia. Severe winter weather accounted for a difficult journey, but they arrived home safely at January 4th, 1845.

When Anderson, writing on behalf of the Prudential Committee in Boston, heard of the missionaries' clear denial of any proselytizing activities, he expressed his great concern about their course. To him it seemed that the missionaries had made considerable 'concessions

---

[27] Stoddard, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 269 (19 May 1845).

[28] Stocking, ABC 16.7.1 vol. 3, no. 257 (21 Febr. 1845).

[29] So Perkins in his journal, ABC 16.8.1 vol. 3, nr. 252 (14 November).

[30] Id., 27 November.

[31] Perkins and Stocking, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 250 (27 Nov. 1844). See also nt. 18.

in words on the subject of *proselyting*'.[32] It was hard for Anderson to understand that Perkins and Stocking did not have to make any concessions, but had been frank with the Russian ambassador as to the object of their mission. At this point, Perkins and Stocking evidently differed with Anderson. They did not see any reason to separate those affected by the Protestant preaching from the existing Assyrian Church, whereas Anderson thought it a matter of principle that the missionaries at any time should be free to organize their 'converts' — a word the missionaries in Urmia expressly avoided — in separate organizations.[33]

These attacks on the mission all came from the outside. Unfortunately, however, these troubles also fuelled a slumbering conflict between the members of the mission in Urmia. The conflict circled around different opinions on the preferred policy of the mission and had everything to do with the diverging policy of the Nestorian Mission with regard to proselytism and the formation of separate Protestant communities.

The first tangible result of these differences of opinion was Willard Jones's decision to ask for permission to return to the United States in June 1844. Although Jones asserts that the reason for this request was his belief that the 'mission is based upon principles [...] of *worldly policy*',[34] and that far too much 'conformity in views and practice to Eastern Customs' existed among the other members of the mission,[35] it seems that his inability to adapt to life in Persia and his lack of success in learning the languages of the region played a more decisive role in the matter.[36]

Before in October 1844 a decision had to be made whether to re-employ the bishops after they had sided with the Patriarch, Jones, who had been a stern opponent of their re-employment, had left the mission. As mentioned above, the missionaries were not able to reach a unanimous decision; with a majority of one vote only the bishops were to be 'received in their former connection'. To fully inform the Prudential Committee on the matter, they let both Perkins, who favored the decision, and James L. Merrick, who was against it, write a

---

[32] ABC 2.1.1 vol. 8, p. 32 (26 Febr. 1845).

[33] See, e.g., Holladay's reply to Anderson, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 173 (22 May 1845).

[34] ABC 16.8.1 vol. 3, no. 199.

[35] ABC 16.8.1 vol. 3, no. 202 (27 Feb. 1845).

[36] Perkins, ABC 16.8.1 vol. 3, nos. 231 (5 Augustus 1844) and 175 (16 July 1845).

letter to Anderson.[37] According to Merrick, he had Breath, the printer, and Wright, the physician, on his side. Holladay, Stocking, and Stoddard agreed with Perkins.[38]

Merrick was the most outspoken of the dissenting members.[39] He had been added to the Nestorian Mission in 1841, after the Prudential Committee in Boston had decided to end Merrick's mission among the Persians in Tabriz. Merrick never really consented to his removal to Urmia and never cordially participated in the work among the Assyrians. As much as possible, he limited his activities to the Persian-speaking Muslims. He ran a small school for Persian boys and was engaged in the translation of an apologetic work into Persian. This was permitted to him by the Board and his colleagues in Urmia, provided that he would also take part in the work among the Assyrians. Merrick, however, allowed his work among the Muslims to take up all his time, leaving him no opportunity to learn even one of the languages of the Assyrians. This made it impossible for him to engage in the preaching activities of his colleagues among the Assyrians. Since preaching among the Persian Muslims was considered too dangerous, Merrick refrained from preaching completely, at a time when Anderson, the secretary of the Prudential Committee, had come to the conclusion that preaching should be considered the single most important task of every missionary of the American Board.[40]

---

37 Merrick, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 209 (15 October 1844), and Perkins, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 230 (22 October 1844). Compare also two letters from Stoddard, one on behalf of the mission and one private, ABC 16.8.1 vol. 3, nos. 160 and 270 (both dated to 24 October 1844).

38 An earlier letter (ABC 16.8.1 vol. 3, no. 159, 26 July 1844) is signed by Holladay, Perkins, Stocking, Wright, and Stoddard, including a note that these members of the mission 'concur in the general views herein expressed'. This letter, commenting on Jones's decision to leave the mission, cautiously defends the then current policy of the mission of employing the bishops. Merrick, Jones, and Breath apparently did not agree. Thus Wright was not unconditionally at Merrick's side. Breath, although he agreed with Merrick and Jones, did not leave the mission, and apparently managed to maintain good relations with its other members.

39 On Merrick, see further Clifton Jackson Phillips, *Protestant America and the Pagan World, The first Half Century of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1810-1860* (Harvard East Asian Monographs 32) Cambridge 1969, 147-8, who points to Merrick's importance for the work among Muslims. David H. Finnie, in *Pioneers East. The Early American Experience in the Middle East*, Cambridge 1976, 221-224, has been the only one so far to pay attention to the conflict in which Merrick was involved, attributing most of it to 'personality problems'.

40 Anderson 1844, 32. See further R. Pierce Beaver, *To Advance the Gospel. Selections from the Writings of Rufus Anderson*, Grand Rapids 1967, Grand Rapids (Michigan) 73-88 and 'Rufus Anderson, 1796-1889. To Evangelize, Not Civilize', in Gerald H.

This alone was enough reason for Anderson to consider seriously having Merrick return to the United States.[41]

Merrick's letter of October 15, 1844 presents a clear picture of his opinions on the Nestorian Mission and the employment of the bishops. The first point he makes is that 'pecuniary interests' all along played an important role for the Assyrians who worked for the mission. Merrick says that money was paid for permission to establish schools, to preach in a certain village, and, of course, for the support of the bishops. According to Merrick the bishops had not been sincere in their sympathies with the mission, and this was proved by their siding with the patriarchal family when its members started opposition. This opposition, although it certainly was based also on some principled objections, from the very start was meant to acquire financial support for the family. On this Merrick and Perkins agreed. Merrick, however, claims not to understand why the other missionaries drew the line at this point: 'When all the bishops and many of the priests and deacons on the plain of Oroomiah have been employed and paid in such a manner as to make it for their pecuniary interest to favor the operations of the Mission; when such is the fact, why did we reject the patriarchal family?' The argument that the Patriarch's brothers were clearly driven by the wish to control the work of the mission, while the bishops and other clergy were sympathetic to the mission, did not convince Merrick. For him, it was impossible to acknowledge any difference between the earlier policy of paying the bishops and the arrangement wished for by the patriarchal family: 'If our general policy of attaching influential men to us by pecuniary ties is good and scriptural, I for one see no sufficient cause why any honest jury in christendom should not bring us in guilty of wilfully and wofully hindering the Gospel where we proferred to be laboring for its promotion.'

The main point of Merrick's letter is not, of course, to defend a policy of 'attaching influential men to us', be it by pecuniary ties or any other means. After having reminded the reader that neither Jesus nor the apostles used any money to influence the important Jews of their time, Merrick presents his main argument against re-employ-

---

Anderson (ed.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, New York 1994, and William R. Hutchison, *Errand to the World. American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago/London 1987, 77-90.

[41] ABC 2.1.1 vol. 7, p. 288ff (15 Nov. 1844).

ment of the bishops: the bishops *are* not and never *have* been critical of the 'old forms' and 'superstitions' that are part of the Assyrian Church. Therefore, 'to work by, and with, and in the name of the bishops, is cautiously to inculcate what they believe in common with us, and to beware of touching on their authority and venerable forms.' It was the mission's close connection to the bishops that prevented the missionaries from criticizing various aspects of Assyrian Christianity which, at least in Merrick's opinion, should have been criticized. These included the keeping of the many fasts, the episcopal organization, prayers for the dead, prayers to saints and the Virgin Mary, as well as the lack of true 'repentance'. According to Merrick, the retraction of the tract 'On the Protestant Faith' constituted another example of too much leniency towards the Assyrian clergy. Finally, Merrick expresses his fear of fostering 'hypocrisy and falsehood', thus encouraging conversions for the sake of money. Such 'fainthearted converts' will never be able to evangelize the 'proud and subtle Musulmân', as was the ultimate goal of the mission among the Eastern Christians, 'and when they will be able to grapple the mysteries of Islâm, is more than mortal can savely conjecture'.

The letter written by Perkins, October 22, 1844, presents a completely different assessment of the situation. Perkins thinks that the patriarchal family, when they realized that they were losing their grip on the Assyrian people of the Urmia plain, did whatever it took to have the bishops on their side again. The difficulties of the bishops in manoeuvering between the two parties should be treated with some leniency, because they, contrary to the patriarchal family, were not really opposed to the mission. According to Perkins, the re-employment of the bishops, after the patriarchal family seemed to have given up trying to dictate the work of the American mission, can only be for the benefit of the whole work, even if the bishops have not completely severed themselves from the family.

Perkins then proceeds to refute the charge of Merrick and Jones of the 'worldliness' of employing bishops, 'of having sought to *buy influence* in the employment of these men', virtually 'to have bribed them to our interests'. His first argument is that the '*employment* [..] was *Providential*', which is as much as to say that Perkins denies having deliberately sought to employ the bishops to buy influence, but that in all cases, especially in those of Mar Yohannan and Mar Gauriel, there were good reasons for employing them at that particular time. He further mentions that the salaries of the bishops are not particu-

larly high, from 96 to 125 dollars a year. Their employment also provided an excellent opportunity to educate the bishops, who were 'docile men', and who did what they could for the mission. However, Perkins is so honest as to admit that other reasons for the employment of the bishops existed. The fact that for some tasks the bishops perhaps were not the best qualified or the most bright assistants they could wish for, was made up for by the fact that there were '*very important advantages*' to their connection to the mission: it inspires 'confidence in us and in our work, among the entire people'. And he adds that this 'connection forestalls an organized clerical opposition', makes it possible 'to extend our *educational* efforts to the mass of the people', and 'also opens to us unbounded facilities for preaching the gospel in their churches.' And although Perkins's letter shows that he is aware of the danger of the bishops 'requiring of us too much deference to their office or opinions', until that happens, he sees no reason to make any changes.

Perkins concludes his letter by mentioning some of the undesirable effects that could result from breaking the connection with the bishops. He expects that the mission would be forced to close many of its schools and to stop the printing press. All efforts for a gradual reformation of the venerable Assyrian Church will have been in vain. And not unimportantly, at the very moment of his writing this letter, both the 'Puseyites', i.e., the Anglican missionaries, and the French Roman Catholics are trying to gain influence among the Assyrians, whereas Russian protection cannot be counted upon forever. Perkins stresses the fact that the well-being of the Nestorian Mission is entirely dependent on its good relations with the Assyrian people and their bishops.

One could argue that these two letters represent two different opinions on missionary methods or on missionary goals. Is one allowed to pay influential people when these payments can easily be interpreted as payments for their actual support and even protection of the mission? In view of the present article, it is more important, however, that these different opinions on mission policy originate in diametrically opposed judgments of the actual situation of the Assyrians and their Church. Merrick was decidedly negative about the Assyrian Church and its customs. He did not believe this Church could be reformed into an 'Evangelical body', and he hardly seems to have wanted it. His negative attitude towards the Assyrians contrasts sharply with his admiration for Persian Muslim civilization. Merrick,

like Jones, avoided adapting himself to the Assyrian way of living and did not even learn the Assyrians' language. Perkins, on the other hand, was much more sympathetic to the Assyrians. He believed that reformation of the Old Church was possible and was indeed on its way. In his letters and books, he gives the impression of enjoying life among the Assyrians, he spoke and wrote their language and gradually learned to appreciate their culture. In the early years of his stay in Persia, he wrote that it is of prime importance for a missionary 'not to offend the people whom he [i.e., the missionary] would benefit, in the common matters of life, as well as in relation to their religious customs and prejudices'.[42] Although Perkins certainly was critical of many of the customs and beliefs of the Assyrians, and he, as much as Merrick and Jones, could be criticised for his lack of real understanding of Assyrian Church, his main concern was not to eradicate the Assyrian's religious forms as quickly as possible, but rather to slowly enlarge the missionaries' influence on the Assyrians by cooperating as much as possible with the Assyrian clergy. The fact that an independent Protestant Church came into existence less than two years after Perkins's leaving the mission field can hardly be considered a coincidence. He certainly was one of the persons who had always opposed this separation.

The conflict over the bishops' employment lost much of its sting after Merrick was forced to return to the United States in the summer of the next year. In the letters explaining this decision, Anderson is careful not to present the conflict as the main reason for Merrick's return. His main argument is the fact that Merrick had refrained from preaching among the Assyrians because of language problems, without seriously trying to learn one of their languages. Merrick's disagreement with the other members of the mission is mentioned as an additional factor only.[43] Of course Merrick felt that his deviant opinions on the mission policy had been the main reason for his recall,[44] but Anderson's letters and his views on mission policy provide sufficient reason to believe that the Board's secretary was primarily concerned with the fact that Merrick did not partake in preaching. In fact, as to the employment of the bishops, the possibil-

---

[42] Perkins 1843, 356 (8 Dec 1838).

[43] ABC 2.1.1 vol. 8, p. 32ff, in a letter to the mission (26 Febr. 1845) and to Merrick (27 Febr.).

[44] ABC 16.81 vol. 3, no. 213 (19 May 1845).

ity of reviving the Assyrian Church, and the need for separate Protestant communities, one is inclined to think that Anderson should have been on Merrick's side rather than on that of the other missionaries.

4. AFTERMATH

Early in 1845, the situation started to improve. John and priest Auraham, two Assyrian assistants of the missionaries, had been summoned to Tabriz to testify on the American mission. They had confirmed before a governmental committee that the mission certainly was not proselytizing. John is reported to have said: 'These ten years, that I have been with them, they have never said to me, change your customs, or do not fast, or give up your old religion. I have seen only good in them.'[45] The opposition of the patriarchal family became less violent and shortly after Merrick left in the early summer, the missionaries made some important changes in their arrangements with the bishops. Whether the general improvement of the mission's outlook constituted the main reason for this, or whether the missionaries only when Merrick was absent were able to discuss the matter freely and openly is hard to tell from the sources, but the resulting agreement appears to be quite close to what Merrick must have had in mind. Fixed stipends were not to be paid any more, whereas presents were to be given in return for actual assistance. At the same time, the bishops were cordially invited to visit the missionaries and reside on the mission premises as long as they wanted. The bishops took it better than the missionaries had expected, the latter noting that only Mar Gauriel expressed some 'childish dissatisfaction with the change.'[46]

In a letter of February 1845, the missionaries again brought up the matter of the Bible translation. The Prudential Committee earlier had asked them to translate from the Greek text, rather than from the Peshitta, as had been the missionaries' initial proposal. In view of the past disturbances in the relations of the missionaries with the ecclesiastics and the supposedly ongoing influence of Anglicans on the patriarchal family, Perkins feared that a translation from the Greek would create unnecessary disturbances. The Prudential Committee,

---

[45] Wright, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 282 (28 Febr. 1845).

[46] Wright, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 176 (18 July 1845), Perkins, ABC 16.8.1 vol. 3, no. 237 (12 August 1845).

after some further correspondence, gave its consent and the translation was made accordingly.[47] In the meantime, Breath had provided the press with new printing types and in 1845 a few beautiful books were printed. Two additional types were used in 1846 to print the edition of the New Testament.[48]

In the summer of 1845 the first signs of a revival among the Assyrians of Geogtapa became visible. This was one of the villages where the above mentioned John and Auraham and had been preaching frequently. Early in 1846, a full-fledged revival took place among the students of the Female Seminary, which soon afterwards was followed by a similar movement among the students of the Male Seminary. Now the missionaries could point to concrete results of their mission work. This had become all the more important as Merrick continued to oppose the mission policy after his return to America. When, in the fall of 1846, he failed to receive satifisaction from the Prudential Committee, he first turned to the President of the American Board, Theodore Frelinghuysen,[49] and after the latter had indicated that he did not want to become involved in the quarrel, Merrick sought a wider audience. In November 1846, he published an article in *The Boston Recorder*, a weekly paper that was widely read by the American Christian public and regularly published on the missions of the American Board. In this article, Merrick voiced his objections against the policy of the Nestorian Mission. With the news of the revivals having reached America, Merrick stressed the necessity of organizing separate Protestant churches, in view of the superstitious practices in the Assyrian Church. The missionaries in Urmia were pressed by Anderson to furnish a reply, and this was published in June of the following year. In July Merrick received another chance to explain his position, after which the editors apparently put

[47] See Piet Dirksen, 'The Urmia Edition of the Peshitta: The Story behind the Text', in Alexander Rofé, *Textus. Studies of the Hebrew University Bible Project*, vol. XVIII, Jerusalem 1995, 157-167 and my *From a Spoken to a Written Language. The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century* [Ph.D. Leiden 1995].

[48] For a discussion of these types and some specimens, see J.F. Coakley, 'Edward Breath and the Typography of Syriac', *Harvard Library Bulletin* 6/4 (1995) 41-64, specif. 50-54.

[49] ABC 16.8.1 vol. 3, no. 222 (24 Nov. 1845) and 223 (undated).

an end to the discussion.[50] Merrick continued his search for a public vindication of his opinions by publishing his side of the story, thus providing material for ongoing discussion.[51]

5. Summary and Conclusions

When in 1844 the Nestorian Mission in Urmia had to deal with opposition from the Assyrian clergy, the Persian government, and Roman Catholic and Anglican missionaries at the same time, considerable differences of opinion between its members came to light. The result of the ensuing discussion was that two of its members, Jones and Merrick, returned to America. The missionaries in Urmia continued their work on much the same footing as before, although for practical reasons some changes were introduced. Contrary to Merrick and Jones, Perkins and his colleagues believed in the possibility of revival in the Assyrian Church and in the good will of most of the clergy who worked with the mission. They aimed at reform of the existing communities rather than organizing the 'converts' into separate communities.

In this, the Nestorian Mission differed from most of the other missions in West Asia, where in the forties of the nineteenth century important steps were taken towards separate Protestant organizations. What constituted the difference between these missions in the Ottoman Empire and the mission in Persia?

Most important in my opinion is the fact that the missionaries in Urmia were far more positive about the Assyrian Church than those in Constantinople or Beirut were about the Armenian, Greek Orthodox or Greek Catholic Church. They earnestly believed in the possibility of reform, long after the missionaries in Turkey had lost their faith in it. In this the missionaries in Urmia were helped by the fact that many Assyrians were willing to work with them, including a considerable number of clergy. Even when the patriarchal family started opposition, it did not succeed in changing this basic positive attitude of the Assyrians. That the reasons for this positive attitude were not purely spiritual seems clear. One can hardly expect a people

---

[50] Merrick, *The Boston Recorder*, 19 Nov. 1846, Anderson, 3 Dec. 1846, Perkins, Stocking, Wright and Stoddard, 24 June 1847, Merrick, 29 July 1847, and an anonymous contribution of 5 August 1847.

[51] J. L. Merrick, *An Appeal to the American Board of Commissioners for Foreign Missions [Twelve Years in the service of the Board]*, Springfield 1847.

in difficult circumstances like the Assyrians of Persia not to see the benefits of their relation with missionaries from western countries. In this respect, the Christians in Persia probably were more in need of help than those in the western part of the Ottoman Empire.

The present article also indicates that the positive attitude towards the Assyrians should be attributed to the 'first brother' Justin Perkins in particular. He was the central person of the Nestorian Mission from 1835 to 1869. As mentioned above, it was almost immediately after his return to the United States that the final steps were taken towards an independent Protestant Church. Further research into the later period is needed, but perhaps it is mainly due to Perkins that, even after, in the fifties, a number of local churches had adopted many Protestant characteristics, these congregations continued to be part of the Assyrian Church rather than constituting a new Church.

A few words on Anderson's contribution to the discussion should conclude this article. The developments in Urmia in the mid-forties provide a good example of the implementation of Anderson's ideas about the centrality of preaching. On the one hand, it was Merrick's apparent lack of interest in preaching which constituted the main reason for his recall and subsequent dismissal. In fact, even the discussions of the earlier years between Merrick and Anderson on mission among the Persian Muslims can be seen in this light. The lack of possibilities for public and formal preaching among Muslims prevented Anderson from seeing any opportunities there. On the other hand, I assume that the abundant preaching activities of Perkins and his colleagues among the Assyrians induced Anderson to be basically positive about the Nestorian Mission, however unconventional this mission might have been in his eyes. The mission's rejection of proselytism, its employment of the bishops, its use of the Peshitta — it all must have weighed heavily on Anderson's mind. But the fact that preaching constituted such an important part of the mission's activities sufficed to make Anderson give permission for more controversial activities, even before in 1845 the news of the first revivals reached Boston. It was precisely Anderson's emphasis on preaching as the central activity of every missionary of the American Board — a comparitively new element in missionary thinking of the nineteenth century — which constituted the main reason for the Board's leniency with the 'conservative' policy of the Nestorian Mission. Without the freedom of preaching which was allowed to the missionaries in

Urmia by the Assyrian clergy, the history of this mission probably would have been rather different.

Faculteit der Godgeleerdheid
Postbus 9515
2300 RA Leiden, The Netherlands

H. L. Murre-van den Berg

Erasmo Merendino

L'onomastica siculo-calabra del XVI secolo nelle pergamene di Medinaceli (nn. 1311-1312)

Tra i lavori preliminari all'edizione diplomatica delle pergamene nn. 1311-1312 del sec. XVI, provenienti dall'Archivio Ducale Medinaceli di Siviglia, scritte in siciliano, ma con grafia greca, ho illustrato in due note sia i miei interventi al testo delle due carte catastali, sia l'entità patrimoniale e la condizione socio-economica dei monasteri basiliani di San Pantaleo di Bordonaro e di San Nicola di Calamizzi, suffraganei del S. Salvatore di Messina[1]. In questa sede, invece, mi occupo del patrimonio onomastico dei due documenti, cioè passo in rassegna, collegandoli tra di loro, uno per uno, per lingua e tradizione culturale, 304 nomi, cioè 87 personali e 144 cognomi di fittavoli e 73 toponimi.

Iniziamo dai nomi di persona. Nell'entroterra di Messina e di Reggio Calabria, dove si trovano i due monasteri, rispettivamente di San Pantaleo e San Nicola, più diffusi sono i personali legati alla tradizione evangelica o al culto locale di santi greci e latini, ben pochi sono quelli d'origine pagana. Di questi, parecchi, caduti in disuso, sono diventati cognomi, mentre alcuni sono scomparsi del tutto.

Tra i nomi ebraici di tradizione neotestamentaria, i più frequenti sono i nomi degli apostoli e del precursore di Gesù, Giovanni. Questi compare, nell'entroterra messinese, nella forma *Ioanni*, calco del greco Ἰωάννης, mentre in territorio reggino s'incontrano *Giuanni* e gl'ipocoristici *Gianni, Gianì, Giuannicu e Gianuzu*[2]. Segue, per diffu-

---

[1] Vd. E. Merendino, "Patrimonio immobiliare e ambiente socio-economico dei monasteri basiliani di San Pantaleo e di San Nicola di Calamizzi nel XVI secolo", BBGG 49-50 (1995-96) 289-92; Id., *Note filologiche ai testi inediti dell'ADM perg. n. 1311 e dell'ADM perg. n. 1312,* Byzantina Mediolanensia, Milano 1997, 297-302; Id., *La platea di San Pantaleo (ADM perg. n. 1311) e gl'introiti di San Nicola di Calamizzi (ADM perg. n. 1312)*, in corso di stampa.

[2] Per Ἰωάννη, cf. perg. n. 1311:2b,40; 2b,45; 4b,65. (*I. Gardilu*); ibid. 3b,39-40 (*I. D'Avellu*); ibid. 4b,77 (*I. De Rosa*); ibid. 1a,18 (*I. lu Vattiatu*); ibid. 5a,18 (*I. Merullu*);

sione, il nome dell'apostolo Giacomo, che compare una sola volta, in territorio messinese, nella forma *Giacupu*, mentre, nell'entroterra reggino, circolano le forme *Giacunu, Giabu, Giacupan*[3]. Anche il nome del principe degli apostoli, Pietro, s'incontra spesso, sulle due sponde dello Stretto, nella forma *Petru*[4], mentre il nome dell'apostolo Tommaso compare solo una volta come toponimo, nella contrada *San Tumasi*, mentre, sopra tutto in territorio di Messina, è diffuso come personale la forma aferetica *Masi*[5]. Il nome dell'apostolo Bartolomeo è frequente sia nella forma *Bartulumeu*, sia negl'ipocoristici *Bartolu, Bartuzu, Barzu e Tumeu*[6]. Invece, meno frequenti sono i nomi degli altri discepoli di Cristo, Andrea (*Andria)*, Luca, Filippo (*Filippu)*, Matteo (*Matteu)*, Marco (*Marcu)* e Paolo (*Paulu)*[7]; rari i nomi evangelici *Battista* (ma anche *Baptista*), attributo del precursore

---

per Τζουάννι-Γιουάννι, cf. perg. n. 1312:5a,12 (*G. Di Rosa*); 9,10 (*G. Catalanu*); ibid. 4a,4 (*G. Cunzali*); ibid. 3a,46 (*G. Malara*); ibid. 3a,42 (*G. Rimatisi*); ibid. 3a,45 (*G. Suma*); ibid. 2a,47 (*G. Fassa*); ibid. 2b,25 (*G. Listuni*); per Γιάννι, cf. ibid. 3a,61 (*G. Cuzucli*); ibid. 3a,56 (*G. Rapanà*); ibid. 3a,30; 3b,15 (*G. Trumarchi*); per Τζανί, cf. ibid. 2b,8 (*Mastru G.*); per Τζουαννίκου, cf. ibid. 2b,27 (*G. Manti*); per Γιανούτζου, cf. ibid. 3b,5 (*Giacunu G. Mulè*).

[3] Per Γιάβου, cf. perg. n. 1312:7,5 (*G. Puliti*); per Γιάκουνου, cf. ibid. 3a,58; 4b,6; 6,7; 9,15; 9,18 (*G. Antoni*); ibid. 3a,39 (*G. Benedittu*); ibid. 3b,5 (*G. G. Mulè*); ibid. 3a,33 (*G. Di Nardu*); ibid. 7,6 (*G. Cola Climi*); ibid. 3a,32 (*G. Nicola*); per Γιάκουπαν, cf. ibid. 2a,58 (*G. Cassarà*); per Γιάκουπου, cf. ibid. 2b,22 (*G. Alfusu*); ibid. 5,7 (*G. Ligatu*); ibid. 2b,19 (*G. Chulò*).

[4] Per il personale Πέτρου, cf. perg. n. 1311:1b,2 (*P. Bensaa*); ibid. 2b,26; 5b,13; 7a,30 (*P. Galletta*); ibid. 6b,28 (*P. De Candiloru*); ibid. 7b,46 (*P. Lanza*); ibid. 2b,43 (*P. lou Zoppu*); ibid. 7a,6 (*P. Manganu*); perg. n. 1312:4a,13 (*P. Mandaca*); ibid. 2a,52 (*P. Millari*); ibid. 2b,17 (*P. Rimatisi*); ibid. 3a,55 (*P. Rumeu*).

[5] Per Τουμάση, cf. perg. n. 1311:1,4 (*San T.*); per Μάσί-η, cf. ibid. 1b,8; 2a,5; 2b,33; 3a,65; 7a,22 (*M. De La Ligame*); ibid. 3a,56 (*M. De Lemmu*); ibid. 5b,13 (*M. Di Anastasi*); ibid. 7a,26; 7a,34 (*M. Carbunaru*); ibid. 5b,9 (*M. Svevia*); perg. n. 1312: 3b,26; 9,18 (*M.*).

[6] Per Ββαρτουλουμέου, cf. perg. n. 1312:1,12; 1,14; 8,1; 8,3; 8,5; 9,3; 9,5; 9,7 (*B. Balzanu*); ibid. 3a,47 (*B. Rimatisi*); per Ββάρτολου-τουλου, cf. perg. n. 1311:7a,11 (*B.*); perg. n. 1312:2b,7 (*B. Alfusu*); ibid. 3a,44; 3b,12 (*B. Malara*); ibid. 6,6 (*B. Antoni*); per Ββαρτούτζου, ibid. 2b,3 (*B.Manti*); per Ββάρτζου, cf. ibid. 3b,27 (*B. Manti*); per Τουμέου, cf. perg. n. 1311:5b,4 (*T. D'Alogisi*); ibid. 2b,31 (*T. De Georeri*).

[7] Per 'Ανδρία, cf. perg. n. 1311:7a,9; 7a,31 (*A. Manganu*); perg. n. 1312:3a,45 (*A. Malaspina*); ibid. 4b,120 (*A. Stagitu*); per Louka, cf. ibid. 3b,71 (*L. D'Anastasi*); per Φιλίππου, cf. perg. n. 1312:2a,37 (*F. Balzanu*); perg. n. 1311:7a,25 (*F. Malaraacha*); per Ματτέου-τθαίου, cf. ibid. 3b,70; 3b,75 (*M. Bufalu*); ibid. 2b,46; 3a,51 (*M. De Simuni*); perg. n. 1312:3a,38; 3b.13 (*M. Mulè*); per Μάρκου, cf. ibid. 1,11 (*M. Ptillistanu*); per Πάυλου, cf. perg. n. 1311:3b,76 (*P. Manganu*); perg. n. 1312:2b,13 (*P. Cilia*).

di Cristo, *Barnaba*, non più in uso, Gaspare (*Caspanu*), Gabriele (*Grabieli*) e Giordano (*Giordanu*)[8].

Tra i nomi legati al culto dei santi dell'Oriente cristiano, i più diffusi sono Nicola e Antonio. Il primo è attestato dai monasteri di S. Nicola di Calamizzi e di S. Nicola di Napariu, più diffusi come personali il diminuitivo *Nicoletta* e gli aferetici *Cola, Coletta, Culaci*[9]. Il nome del monaco Antonio, fondatore del monachesimo orientale, compare nella forma *Antoni* nell'entroterra reggino, mentre i diminuitivi *Anto-/Antunellu, Antonaci e Antoci* s'incontrano in territorio di Messina, il composto dei due nomi, *Colantoni* sulle due sponde[10].

Meno diffusi sono i nomi dei campioni della Chiesa del sec. XIII, Domenico di Guzman e Francesco d'Assisi. Il primo compare come toponimo (*Santu* Duminecu), mentre come personali gli ipocoristici *Minicu, Minecu* e *Mecu*; dell'altro sono note le forme *Franciscu* e *Ciccu*[11]. Pochi esempi del nome dell'eremita del sec. VIII, *Egidius*, trasmesso, attraverso la mediazione francese (*Gilles),* nella forma del

---

[8] Per Ββαττίστα-πτίστα, cf. perg. n. 1311:1,31 (*B. Cassarà*); ibid. 3a,62 (*B. Cilia*);]; ibid. 2a,41 (*B. Fileti*); per Ββάρναβα, cf. ibid. 9,7 (*B.*); per Κασπάνου, cf. perg. n. 1311:7b,28 (*C. Di Gireri*); per Γραββιέλη, cf. perg. n. 1312:2b,20 (*G. Alfusu*); per Τζουρδάνου, cf. ibid. 3b,30 (*G. Rimatisi*).

[9] Per Νικόλα, cf. perg. 1312:1,1; 4a,1; 4b,1 (*Santu N. di Calamizzi*); ibid. 3b,20 (*Santu N. di Napariu*); ibid. 4a,15 (*N. Curatura*); perg. n. 1311:3a,53 (*N. Manganu*); per Νικολέττα, cf. ibid. 4a,98 (*N. Crisafi*); per Κόλα, cf. perg. n. 1312:2a,56 (*C. Bracalevri*); perg. n. 1311:3a,67-68 (*C. D'Armaleu*); ibid. 1b,25 (*C. De Lena*); ibid. 2a,14 (*C. De Lensu*); perg. n. 1312:4a,10 (*C. Curatura*); ibid. 3a,53 (*C. Cuzucli*); perg. n. 1311:1a,10 (*C. Marra*); ibid. 4a,6 (*C. Misarafiti*); ibid. 2b,5 (*C. Sergi*); ibid. 2b,26 (*C. Scurdinu*); perg. n. 1311:2b,34; 2b,39; 6b,29 (*C. Spataru*); perg. n. 1312:3a,48 (*C. Cilia*); ibid. 2b,10 (*C. Zuccalà*); per Κολέττα, cf. perg. n. 1311:2a,19; 4a,103; 4b,131 (*C. Crisafi*); per Κουλάτζι-η, cf. perg. n. 1312:3a,57 (*C. Alfusu*); ibid. 2b,29 (*C. Pruvaci*); ibid. 2b,16 (*C. Rimatisi*).

[10] Per 'Αντόνι, cf. perg. n. 1312:3b,17 (*A. Alati*); ibid. 3b,17 (*A. Bagalà*); ibid. 1,18; 1,35 (*A. Billò*); ibid. 3b,4; 3b,10 (*A. Dranò*); ibid. 1,10; 1,25 (*A. Miniti*); ibid. 3a,60 (*A. Mulè*); ibid. 3a,43 (*A. Rimatisi*); ibid. 2b,11 (*A. Rumeu*); ibid. 3b,11 (*A. Sergi*); ibid. 3a,31 (*A. Triveri*); per 'Αντωυνέλλου-τουνέλλου, cf. perg. n. 1311:4b,124 (*A. De Rosa*); perg. n. 1312:4b,7 (*A. Bavusu*); ibid. 7b,14 (*A. De Rosa*); ibid. 5,4 (*A. Candiloru*); ibid. 3b,3; 3b,16 (*A. Pulisi*); ibid. 2b,23 (*A. Zuccalà*); per 'Αντωνάτζη, cf. perg. n. 1311:4a,99 (*A. Manganu*); per 'Αντώτζη, cf. ibid. 4b,117 (*A. Manganu*); per Κολαντόνι-τώνι, cf. perg. n. 1312:3a,54 (*C. Dimani*); ibid. 1,20 (*C. Trunbalu*); perg. n. 1311:1a,12 (*C. Lachanà*).

[11] Per Δουμίνεκου, cf. perg. n. 1311:1a,20 (*Santu D.*); per Μίνεκου, cf. ibid. 1b,18-19 (*M. Manganu*); ibid. 1b,27; 2a,1 (*M. Saia*); ibid. 5b,2 (*M. Tiganellu*); per Μίνικου, Μή-, νηκου, cf. perg. 1312:3b,26; 5,1 (*M. Batala*); perg. n. 1311:4b,113 (*M. Cutelli*); ibid. 7a,27 (*M. Manganu*); ibid. 5b,18 (*M. Galletta*); ibid. 7a,34 (*M. Carbunaru*); perg. n. 1312:3a,34 (*M. Mulè*); per Μέκου, cf. ibid. 2a,60 (*M. Zacuri*); per Φραντζίσκου, cf. ibid. 2b,21; 3b,6 (*F. Sergi*); per Τζήκκου, cf. perg. n. 1311:7a,29 (*C. Di Gireri*); ibid. 2,10 (*C. lu Burtune*).

diminuitivo *Gilotta*; uno solo addirittura, in Calabria, di Benedetto, fondatore nel sec. VI del monachesimo occidentale, nella forma *Binidittu*[12].

Gli altri personali sono rari e di diversa origine. Alla tradizione pagana risale il nome greco *Giluni* (Gelone), attestato una sola volta, ed i personali latini Antonino (*Antuninu*), Costanzo (*Constanzu*), Costantino (*Custantinu*), Scipione (*Scipiune*)[13]. Dai santi della Chiesa greca discendono i nomi Giorgio, nelle forme del personale *Georgiu* e del toponimo *San Giorgiu*, Gregorio (*Grigori/-u*), Cosma (*Cosmanu*), Basilio (*Basili*) e Pantaleo (*Pantaleu*)[14]; dai santi della Chiesa romana, i personali Salvo (*Salvu)*, ipocoristico di Salvatore, Girolamo (*Girolimu*), Natale (*Natali*), Nardo (*Nardu*) da Leonardo o Bernardo, e Biagio (*Blasi*, dal latino *Blasius*)[15]. Di origine germanica, introdotti da Normanni e Svevi nel Sud-Italia, sono i nomi Luigi, nelle forme *Aluisi* e *Aluistru*, ormai scomparso, Arrigo (*Arricu*), ma oggi è diffusa la variante Enrico, Pandolfo (*Bandolfu*), oggi usato come cognome, l'ipocoristico di Guglielmo, *Lemmu*, Manfredi (*Manfru*) dal tedesco Manfred, e il francese *Rinaudo*, variante di Rinaldi[16].

Sono diventati cognomi i nomi personali, caduti in disuso, Adamo (*Adamu*), Alaimo (*Alaimu*), Amato (*Amatu*), Bandolo (*Bandulu*), *Bo-*

---

[12] Per Τζι-, Τζηλόττα, cf. perg. n. 1311:2a,14 (*G.*Brisi); ibid. 2b,48; 3a,49; 3a,58; 3a,61 (*G.Gullì*); ibid. 2b,37; 2b,42; 4b,111 (*G. Manganu*); per Ββηνηδήττου, cf. perg. n. 1312:2b,15 (*B. Cilia*).

[13] Per 'Αντονίνου, cf. perg. n. 1311:7a,34 (*A. Carbunaru*); ibid. 7b,40 (*A. Spataru*); per Κονστάντζου, cf. perg. n. 1312:3a,37; 3a,49 (*C.*); per Κουσταντίνου, cf. perg. n. 1311: 4a,92 (*C. D'Avellu*); ibid. 4a,96 (*C. Divartu*); per Σιπιοῦνε, cf. ibid. 4a,104; 4a,110; 4b,116 (*S. Romeu*).

[14] Per Γεόργιου, cf. perg. n. 1311:6b,37 (*G. Giria*); per Τζόρτζου, cf. ibid. 7a,1 (*San G.*); per Γρηγόρη, -ριου, cf. ibid. 3b,42; 3b,43; 3b,48 (*G. De Caru*); ibid. 6a,11 (*G.Laconi*); per Κοσμάνου, cf. ibid. 3b,71 (*C. D'Anastasi*); ibid. 1b,7; 1b,10 (*C. Raffa*); per Ββασίλι, cf. perg. n. 1312:4a,11 (*B. Maisanu*); ibid. 3a,40; 3b,2; 3b,8 (*B. Scurdinu*); per Πανταλέου, cf. perg. n. 1311:1a,4 (*San P.*); ibid. 3b,79 (*P. Gemellu*).

[15] Per Σάλβου, cf. perg. n. 1311:1b,15-16 (*S. De Geronimu*); ibid. 3a,52; 3a,59 (*S. Svetla*); ibid. 7a,3 (*S. Svevia*); ibid. 5b,15 (*S. Sigineri*); per Τζιρόλιμου, cf. perg. n. 1312:2b,24; 3b,9, 4b,10 (*G. Malara*); per Νατάλη, cf. perg. n. 1311:4b,111 (*N. Manganu*); per Νάρδου, cf. ibid. 2b,27; 4a,93; 7a,16; 7a,33 (*N. Carbunaru*); ibid. 1a,21 (*N. Santiglia*); per Βλάσι, cf. perg. n. 1312:4a,17 (*B. Bartolotta*); ibid. 2b,9; 3b,14 (*B. Malara*); ibid. 3a,41 (*B. Rimatisi*).

[16] Per 'Αλουίσι, cf. perg. n. 1312:2a,39 (*A. Mammuni*); ibid. 3a,51 (*A. Rimatisi*); per 'Αλουίστρου, cf. ibid. 1,22 (*A. Gellu*); per 'Αρρήκου, cf. perg. n. 1311:1b,21 (*A. De Rosa*); per Ββαντόλφου, cf. perg. n. 1312:3a,52 (*B. Rimatisi*); per Λέμμου, cf. perg. n. 1311:5a,2; 5a,17 (*L.Fezari*); per Μάμφρου, cf. ibid. 3a,62 (*M. Manganu*); per 'Ρινάυδου, cf. perg. n. 1312:2a,62 (*R. Plutinu*).

navita, Bonfiglio (*Bonfigliu*), Giordano (*Giurdanu*), di cui si è già detto, Lisi (*Lisi*, ipocoristico di *Aloisius*, dal germanico Luigi), Nuzzo (*Nuzzu*), Pagano (*Paganu*), Pantaleo (*Pantaleu*), *Saglimbene*, variante di Salimbene, che deriva dall'augurio medievale "sali in bene"[17]. Sono scomparsi del tutto *Besindu, Nifonu, Noranciscu, Faranticu, Filomitu*, che per il suo etimo greco ("amante di favole") sembra un soprannome, mentre *Pina*, decaduto come nome maschile, è diventato di genere femminile, come forma aferetica di Giuseppina, diminuitivo di Giuseppe[18].

In conclusione, i personali più diffusi sono d'origine ebraica, neotestamentaria (p.es. *Giovanni, Giacomo, Tommaso*), introdotti in Occidente, fin dal periodo apostolico, dal Cristianesimo; seguono i nomi d'origine greca e latina, legati al culto dei santi (p. es. *Nicola, Antonio, Domenico*) o alla tradizione pagana (p.es. *Gelone, Scipione, Costanzo*); rari quelli d'origine germanica (p.es. *Arrigo, Manfredi, Rinaldo*), introdotti da Normanni e Svevi nell'Italia meridionale; scomparsi cinque personali (*Besindu, Faranticu, Filomitu, Nifonu, Noranciscu*).

Per quanto riguarda i cognomi dei fittavoli dei due monasteri, i più diffusi sono *Manganu* (Mangano), ancora frequente nell'Italia meridionale e in Sicilia, e *Rimatisi*, forma aggettivale del toponimo siciliano *Rimata* — oggi Rometta, piccolo comune della provincia di Messina —, ormai scomparso. Tra gl'incensi di San Pantaleo di Bordonaro, in dodici (*Andria, Antonaci/Antoci, Cola, Manfru, Minecu, Minicu, Natali, Nicola, Paulu, Petru, Gilotta e Filippu*) hanno il cognome *Manganu*, mentre, tra i fittavoli di San Nicola di Calamizzi,

---

[17] Per 'Αδάμου, cf. perg. n,1311:5a,14 (*A. D'Andriolu*); per 'Αλάιμου, cf. ibid. 6a,2 (*A. Morsu*); per 'Αμάτου, cf. perg. n. 1312:2b,6; 3b,32 (*A.Sergi*); per Ββανδούλου cf. perg. n. 1311:7b,44 (*B. Pizulu*); per Ββοναβήτα, cf. ibid. 6a,2; 6a,17; 6b,25 (*B. Ferra*); per Ββονφίλου, cf. perg. n. 1312:9,12 (*B. Catalanu*); per Νούτζου, cf. perg. n. 1311:7a,23 (*N. Di Gireri*); per Παγάνου, cf. ibid. 1b,24; 6b,35 (*P. Brunu*); per Πανταλέου, cf. ibid. 3b,79 (*P. Gemellu*); per Λήσι, cf. ibid. 5b,9 (*L. Diastasi*); per Σαγλιββένε, cf. ibid. 5b,6 (*S. Cullurà*); per *Giordanu*, vd. supra n. 12.

[18] Per Βαεσίνδου, cf. perg. n. 1311:6a,11 (*B. Laconi*); per Νιφόνου, cf. perg. n. 1311 ibid. 6b,30 (*N. De Nimfu*); per Νοραντζήσκου, cf. perg. n. 1312:1,16 (*N. Trunbalu*); per Πίνα, cf. perg. n. 1311:1b,4-5; 1b,13; 5a,5 (*P. De Candiloru*); per Φαραντίκου, cf. perg. n. 1312:2b,12 (*F. Trupi*); per Φίκου, cf. perg. n. 1311:3a,55 (*F. Testagrosa*); per Φιλόμιτου, cf. perg. n. 1312:1,8 (*F. Cusari*). Il composto *Filomitu* va collegato ad altri personali della stessa origine dotta, come *Filàreto* [Φιλάρετος], noto oggi nelle forme *Filarèti* e *Filorèto*, su cui vd. E. Merendino, *Santi della Calabria bizantina: S. Filareto*, Palermo 1984, nn. 19-20.

Rimatisi è il cognome di nove fittavoli calabresi (*Aluisi, Antoni, Bandolfu, Bartulumeu, Blasi, Culaci, Petru, Giuanni e Giurdanu*)[19].

Frequenti, tra gl'incensi di San Pantaleo, sono il matronimico *De Rosa* e il cognome di mestiere *Carbunaru* (Carbonaro), mentre, tra i fittavoli di San Nicola di Calamizzi, il gentilizio *Sergi*, che deriva dal latino *Sergius*, il personale di origine tedesca *Alfusu* (Anfuso), corrispondente al nostro Alfonso, ed i nomi d'origine greca, *Malara e Cilia*[20].

S'incontrano più volte, tra i fittavoli di San Nicola di Calamizzi, l'etnico *Rumeu* (Romeo), nome ufficiale dei Bizantini, e il termine d'origine latina *Candiloru* (Candiloro); meno diffusi, invece, sono i cognomi d'origine greca *Zuccalà, Manti, Scurdinu* (Scordino), *Climi* (Crimi), *Cuzucli* (Cuzzucri), *Curatura* (Curatola); quelli d'origine latina, *Balzanu* (Balzano), francese, *Trunbalu* (Trombello), araba, *Cassarà,* siciliana *Antoni* (Antonio), di cui si è già detto[21] e l'etnico *Catalanu* (Catalano). Tra gl'incensi di San Pantaleo, i cognomi d'origine latina sono l'epiteto ingiurioso *Verru* (Verro), che proviene dal latino *verres* (porco), e il patronimico *D'Avellu* (Avella) mentre d'origine francese (*galette*) è *Galletta*; d'origine greca sono *Crisafi*, il

---

[19] Per Μάγγανου, cf. perg. n. 1311:7a,9; 7a,31 (*Andria M.*); ibid. 4a,99 (*Antonaci M.*); ibid. 4b,117 (*Antoci M.*); ibid. 4a,108 (*Cola M.*); ibid. 3a,62 (*Mamfru M.*); ibid. 1b,18-19 (*Minecu M.*); ibid. 7a,27 (*Minicu M.*); ibid. 4b,111 (*Natali M.*); ibid. 3a,53 (*Nicola M.*); ibid. 3b,76 (*Paulu M.*); ibid. 7a,6 (*Petru M.*); ibid. 2b,37; 2b,42; 4b,111 (*Gilotta M.*); ibid. 7a,25 (*Filippu M.*); per Ῥιματίσι, cf. perg. n. 1312:3a,51 (*Aluisi R.*); ibid. 3a,43 (*Antoni R.*); ibid. 3a,52 (*Bandolfu R.*); ibid. 3a,47 (*Bartulumeu R.*); ibid. 3a,41 (*Blasi R.*); ibid. 2b,16 (*Culaci R.*); ibid. 2b,17 (*Petru R.*); ibid. 3a,42 (*Giuanni R.*); ibid. 3b,30 (*Giurdanu R.*).

[20] Per Καρβουνάρου, cf. perg. n. 1311:7a,34 (*Antoninu C.*); ibid. 7a,26; 7a,34 (*Masi C.*); ibid. 7a,34 (*Minicu C.*); ibid. 2b,27; 4a,93; 7a,16; 7a,33 (*Nardu C.*); per Δε Ῥόσα, Δε Ῥω-, Δι Ῥο-, cf. ibid. 4b,124 (*Antonellu De R.*); ibid. 7b,14 (*Antunellu De R.*); ibid. 1b,21 (*Arricu De R.*); ibid. 4b,77 (*Ioanni De R.*); ibid. 7a,12 (*Giuanni Di R.*); per Σέργι, cf. perg. n. 1312:2b,6; 3b,32 (*Amatu S.*); ibid. 3b,11 (*Antoni S.*); ibid. 2b,5 (*Cola S.*); ibid. 2b,21; 3b,6 (*Franciscu S.*); per Ἀλφοῦσου, cf. ibid. 2b,7 (*Bartolu A.*); ibid. 2b,22 (*Giacupu A.*); ibid. 2b,20 (*Grabieli A.*); ibid. 3a,57 (*Culaci A.*); per Μάλαρα, cf. ibid. 3a,44; 3b,12 (*Bartolu M.*); ibid. 2b,9; 3b,14 (*Blasi M.*); ibid. 2b,24; 3b,9 (*Girolimu M.*); ibid. 3a,46 (*Giuanni M.*); per Τζιλία, cf. ibid. 3a,62 (*Battista C.*); ibid. 2b,15 (*Biniditttu C.*); ibid. 3a,48 (*Cola C.*); ibid. 2b,13 (*Paulu C.*).

[21] Per Ῥουμέου, Ῥομαι-, cf. perg. n. 1312:2b,11 (*Antoni R.*); ibid. 3a,55 (*Petru R.*); perg. n. 1311:4a,104; 4a,110; 4b,116 (*Scipiune R.*); per Κανδίλορου, Δε Κ., cf. perg. n. 1312:5,4 (*Antunellu C.*); ibid. 6b,28 (*Petru De C.*); ibid. 1b,4-5; 1b,13; 5a,5 (*Pina De C.*); per Τζουκκαλά, cf. ibid. 2b,23 (*Antunellu Z.*); ibid. 2b,10 (*Cola Z.*). per Μάντι, cf. ibid. 3b,27 (*Barzu M.*); ibid. 2b,3 (*Bartuzu M.*); ibid. 2b,27 (*Giuannicu M.*); per Σκουρδίνου, cf. ibid. 3a,40; 3b,2; 3b,8 (*Basili S.*); ibid. 2b,26 (*Cola S.*); per Κλίμι, cf. ibid. 7,6 (*Giacunu Cola C.*); per Κουτζοῦκλι, cf. ibid. 3a,61 (*Gianni C.*).

patronimico *D'Anastasi* e la forma sincopata *Diastasi*, che corrisponde oggi al toponimo Astasi[22], mentre ormai è scomparso *Billò*, forma aferetica di Robillot, diminuitivo del francese Robert[23].

Citati una sola volta sono i rimanenti cognomi. Tra gl'incensi di San Pantaleo, ricordiamo i patronimici *D'Andriolu* (Andriolo) *De Caru* (De Caro), *D'Anolfu* (Anolfo), *D'Armaleu* (Armaleo), *De Lena* (Lena), *De Lensu* (Lenzo), *De Lemmu* (Lemmo), *De Simuni* (De Simone), *De Ninfu* (Ninfo), *Di Gireri* (Giresi), *De Marchisi* (Marchese), *De Geronimu* (De Geronimo), *D'Alogisi* (Aloisi)[24]; gli etnici *Longobardu* (Longobardo), *Napolitanu* (Napolitano); i personali *Bartolu* (Bartolo), ipocoristico di Bartolomeo, *Vinci*, ipocoristico di Vincenzo, *Martinu* (Martino); gli epiteti siciliani *Vattiatu* (Vattiato), cioè "battezzato", *Zoppu* (Zoppo), *Burtune* (Burtone), ipocoristico di Bartolomeo, *Morsu* (Morso), *Testagrosa* (Testagrossa) d'origine medievale[25]; e poi ancora *Burgia* (Borgia) d'origine spagnola, *Saìa* dall'ebraico Isaìa, *Laconi*, *Pizulu* (Pizzullo), *Ferra*, *Giria* (Girgia), *Gardilu* (Gardile), *Merullu* (Merullo), *Marra*, *Lachanà* (Laganà), *Comi*, *Raffa*, *Fezari* (Fezzari), *Bufalu* (Bufalo), *Cutelli*, *Tiganellu* (Tiganello), *Santiglia*, *Brunu* (Bruno), *Gemellu* (Gemello), *Bensaa* (Bensaia), *Lanza*, *Cullurà*, *Sigineri* (Signeri), *Brisi*, *Gullì*, *Chiuri* (La Ciura)[26].

---

[22] Per Βέρρου, cf. perg. n. 1311:5b,6; per Δ' 'Αβέλλου, cf. ibid. 3b,86-87 (*Ioanni D.*); ibid. 4a,45 (*Custantinu D.*); per Γαλλέττα, cf. ibid. 5b,18 (*Minicu G.*); ibid. 2b,26; 5b,13; 7a,30 (*Petru G.*); per Κρισάφη, cf. ibid. 2a,19; 2a,20; 4a,56; 4b,84 (*Coletta C.*); per Διαστάσι, cf. ibid. 4a,51:5b,9 (*Lisi D.*); ibid. 5b,13 (*Masi D.*); per Δ' 'Αναστάσι, cf. ibid. 3b,71 (*Cosmanu D.*); 3b,71 (*Luca D.*).

[23] Per Ββιλλό, cf. perg. n. 1312:1,18; 1,35.

[24] Per Δ' 'Ανδριόλου, cf. perg. n. 1311:5a,14 (*Adamu D.*); per Δε Κάρου, cf. ibid. 3b,42; 3b,43; 3b,48 (*Grigori D.*); per Δ' 'Ανόλφου, cf. ibid. 6a,8 (*D.*); per Δ' 'Αρμαλέου, cf. ibid. 3a,20; 3a,21 (*Cola D.*); per Δε Λένα, cf. ibid. 1b,25 (*Cola D.*); per Δε Λένσου, cf. ibid. 2a,4 (*Cola D.*); per Δε Λέμμου, cf. ibid. 3a,9 (*Masi D.*); per Δε Σημούνη, cf. ibid. 2b,46 (*Matteu D.*); per Δε Νύμφου, cf. ibid. 6b,30 (*Nifonu D.*); per Δι Γηρέρη, cf. ibid. 7a,23 (*Nuzu D.*); per Δε Μαρκήση, cf. ibid. 1a,7 (*Ursula Figlia D.*); per Δε Γερόνιμου, cf. ibid. 1b,15; 1b,16 (*Salvu D.*); per Δ' 'Αλογίση, cf. ibid. 5b,4 (*Tumeu D.*).

[25] Per Λογγοββάρδου, cf. perg. n. 1311:5a,6 (*L.*); per Ναπουλιτάνου, cf. ibid. 1a,15 (*Vitu N.*); per Ββάρτολου, cf. ibid. 7b,11 (*B.*), per Βίντζη, cf. ibid. 5a,10 (*V.*); per Μαρτίνου, cf. ibid. 6a,3 (*Mastru M.*); per Βαττιάτου, cf. ibid. 1a,18 (*Ioanni lu V.*); per Τζόππου, cf. ibid. 2b,43 (*Petru lu Z.*); per Ββουρτούνε, cf. ibid. 2a,10 (*Ciccu lu B.*); per Μόρσου, cf. ibid. 6a,2 (*Alaimu M.*), per Τεσταγρόσα, cf. ibid. 3a,8 (*Ficu T.*).

[26] Per Ββούρζα, cf. perg. n. 1311:2a,23; 3b,37 (*Iacopu B.*); per Σαία, cf. ibid. 1b,27; 2a,1 (*Minecu S.*); per Λάκονι, cf. ibid. 1311:6a,11 (*Besindu L.*); per Πιτζούλου, cf. ibid. 8,6 (*Bandulu P.*); per Φέρρα, cf. ibid. 6a,2; 6a,17; 6b,7 (*Bonavita F.*); per Γίρια, cf. ibid. 6b,19 (*Georgiu G.*); per Γαρδήλου, cf. ibid. 2b,40; 2b,45; 4b,65 (*Ioanni G.*); per Μερούλλου, cf. ibid. 5a,18 (*Ioanni M.*); per Μάρρα, cf. ibid. 1a,10 (*Cola M.*); per Λαξανά, cf. ibid. 1a,12 (*Colantoni L.*); per Κόμι, cf. ibid. 5a,9 (*K.*); per 'Ράφφα, cf. ibid. 1b,7;

Tra i fittavoli di San Nicola di Calamizzi, i cognomi citati una sola volta sono *Mammuni* (Mammone), *Gellu* (Gelo), *Malaspina, Alati, Bagalà, Miniti* (Minniti), *Triveri, Bavusu* (Bavuso), *Pulisi, Fileti, Barnaba, Maisanu* (Maisano), *Bartolotta, Puliti, Binidittu* (Benedetto), *Di Nardu* (Di Nardo), *Nicola, Ligatu* (Ligato), *Chulò* (Culò), *Rapanà* (Rapano), *Trumarchi* (Trimarchi), *Listuni* (Listo), *Canata* (Cannata), *Dimani* (Mani), *Constanzu* (Costanzo), *Cunpagnu* (Compagno), *Masi*, di cui si è detto, *Aluisi* (Aloisi), *Gianì, Millari, che* oggi è toponimo, *Presticolaci* (Prestinicola), *Batala* (Battali), *Plutinu* (Plutino), *Cunzali* (Cunzaria), *Suma, Fassa* (Fassi, oggi toponimo), *Giugiusa* (Giujusa), *Trupi* (Tripi), *Cusari* (Cossari)[27]. Sono scomparsi i cognomi *Stagitu, D'Amiddea, De Zasaro, Divartu, Lagonia, Osindu, Svetla, De Georeri*[28], citati nella platea di San Pantaleo, e *Billò, Dranò, Giugamiardu, Diligna, Dratalevi, Bracalevri, Misarafiti, Pruvaci, Ptillistanu, Zacuri, Murlandinu, Nutarancilu, Mandaca, Prestiantoni, Prestiparisi, Cumasi,*

1b,10 (*Cosmanu R.*); per Φέτζαρη, cf. ibid. 5a,2; 5a,17 (*Lemmu F.*); per Ββούφαλου, cf. ibid. 3b,23; 3b,28 (*Matteu B.*); per Κουτέλλι, cf. ibid. 4b,66 (*Minicu C.*); per Τιγανέλλου, cf. ibid. 5b,2 (*Minecu T.*); per Σαντίγλα, cf. ibid. 1a,21 (*Nardu S.*); per Ββρούνου, cf. ibid. 1b,24; 6b,17 (*Paganu B.*); per Γεμέλλου, cf. ibid. 3b,32 (*Pantaleu G.*); per Ββενσάα, cf. ibid. 1b,2 (*Petru B.*); per Λάντζα, cf. ibid. 7b,46 (*Petru L.*); per Κουλλουρά, cf. ibid. 5b,6 (*Saglibene C.*); per Σιτζηνέρη, cf. ibid. 5b,15 (*Salvu S.*); per Ββρήσι, cf. ibid. 2a,14 (*Gilotta B.*); per Γουλλή cf. ibid. 3a,1; 3a,2; 3a,11; 3a,14; 3a,24 (*Gilotta G.*); per Ξιούρη, cf. ibid. 6b,3 (*Donna C.*).

[27] Per Μαμμούνι, cf. perg. n. 1312:2a,39 (*Aluisi M.*); per Γέλλου, cf. ibid. 1,22 (*Aluistru G.*); per Μαλασπίνα, cf. ibid. 4a,16 (*Andria M.*); per Ἀλάτι, cf. ibid. 4b,17 (*Antoni A.*); per Ββαγαλά cf. ibid. 4a,21 (*Antoni B.*); per Μινίτι, cf. ibid. 1,10; 1,25 (*Antoni M.*); per Τροιβέρι, cf. ibid. 4a,2 (*Antoni T.*); per Ββαβούσου, cf. ibid. 3b,8 (*Antunellu B.*); per Πουλίσι, cf. ibid. 3b,3; 3b,16 (*Antunellu P.*); per Φιλέτι, cf. ibid. 2a,41 (*Baptista F.*); per Ββάρναβα, cf. ibid. 9,7 (*B.*); per Μαισάνου, cf. ibid. 3a,11 (*Basili M.*); per Ββαρτολόττα, cf. ibid. 3a,17 (*Blasi B.*); per Πουλίτι, cf. ibid. 7,5 (*Giabu P.*); per Ββενεδίττου, cf. ibid. 3a,39 (*Giacunu B.*); per Δι Νάρδου, cf. ibid. 4a,4 (*Giacunu D.*); per Νικόλα, cf. ibid. 4a,3 (*Giacunu N.*); per Λιγάτου, cf. ibid. 5,7 (*Giacupu L.*); per Ξουλό, cf. ibid. 2b,19 (*Giacupu C.*); per Ῥαπανά, cf. ibid. 3a,56 (*Gianni R.*); per Τρουμάρξι, cf. ibid. 4a,12; 4b,15 (*Gianni T.*); per Λιστοῦνι, cf. ibid. 2b,25 (*Giuanni L.*); per Κανάτα, cf. ibid. 2a,20 (*C.*); per Διμάνι, cf. ibid. 4a,25 (*Colantoni D.*); per Κονστάντζου, cf. ibid. 3a,37; 3a,49 (*C.*); per Κουνπάνι, cf. ibid. 4b,13; 4b,19 (*C.*); per Κουνπάνου, cf. ibid. 1,10; 1,23 (*C.*); per Μάσι, cf. ibid. 9,18 (*M.*); per Ἀλουίσι, cf. ibid. 2b,28 (*Mastru A*); per Τζανί, cf. ibid. 2b,8 (*Mastru G.*); per Μίλλαρι, cf. ibid. 2a,52 (*Petru M.*); per Πρέστι Κολάτζι, cf. ibid. 2a,42 (*P.C.*); per Ββάταλα, cf. ibid. 4b,25; 5,1 (*Minicu B.*); per Πλουτίνου, cf. ibid. 2a,61 (*Rinaudu P.*); per Κούντζαλι, cf. ibid. 3a,4 (*Giuanni C.*); per Σοῦμα, cf. ibid. 4a,6; 6,4 (*Giuanni S.*); per Φάσσα, cf. ibid. 2a,47 (*Giuanni F.*); per Τζουγιοῦσα, cf. ibid. 2b,18 (*G.*); per Τρούπη, cf. ibid. 2b,12 (*Faranticu T.*); per Κούσαρι, cf. ibid. 1,8 (*Filomitu C.*).

[28] Per Σταγήτου, cf. perg. n. 1311:4b,73 (*Andria S*); per Δαμιδδέα, cf. ibid. 2a,16-17; 2a,20 (*D.*); per Δε Τζάσαρω, cf. ibid. 4a,54; 4a,60 (*D.*); per Δηβάρτου, cf. ibid. 4a,49 (*Custantinu D.*); per Λαγονία, cf. ibid. 2a,24 (*L.*); per Ὀσίνδου, cf. ibid. 6a,15; 6a,17 (*O.*); per Σβέτλα, cf. ibid. 3a,5; 3a,12 (*Salvu S.*); per Δε Γεορέρη, cf. ibid. 2b,31 (*Tumeu D.*).

Fisari, Trizari, Malaraacha[29], incontrati nel libro degl'introiti di San Nicola di Calamizzi.

Nell'onomastica dei cognomi, dunque, i più numerosi sono d'origine greca (p.es. *Mangano, Malara, Crimi*) e latina (p.es. *Sergi, De Caro, Verro*), ma non mancano quelli di provenienza francese (p.es. *Galletta, Aloisi*), spagnola (p.es. *Santiglia, Borgia, Catalano*), tedesca (p.es. *Raffa, Bruno, Anolfo*), araba (p. es. *Cassarà, Mammone, Di Mani*), toscana (p.es. *Bensaia, Malaspina, Zoppo*) e siciliana (p.es. *Merullo, Ligatu, Cunzaria*).

I paesaggi descritti nelle due pergamene sono così diversi — da un lato l'ambiente montano dei Peloritani (ADM perg. n. 1311), dall'altro le ultime balze dell'Aspromonte, degradanti in dolce declivio verso il mare Jonio (ADM perg. n. 1312) —, che la toponomastica ne evidenzia le differenze morfologiche.

La città di *Messina* si sviluppa su una stretta costa, bagnata dal mar Jonio, e s'inerpica di colpo sulle alture retrostanti. Del centro cittadino si citano i quartieri di *Teranova* (Terranova) e della *Iudeca* (Giudecca), posti lungo il mare, a ridosso del porto, e di *S. Ioanni* (San Giovanni), *San Paulu* (San Paolo), *San Tumasi* (San Tommaso), *Santu Duminecu* (San Domenico) e *Santu Martinu* (San Martino), che collegano il mare ai monti[30]. Tra i fittavoli messinesi di S. Pantaleo va ricordato il monastero di *Santu Pancraziu* (San Pancrazio), sito nel territorio di San Fratello, comune della provincia di Messina[31].

Nel territorio montano dei Peloritani, a *Burduni*, oggi Bordonaro, frazione di Messina, ha sede il monastero di *San Pantaleu* (San Pantaleo), con la maggior parte del patrimonio fondiario, tra cui la ta-

---

[29] Per Δρανό, cf. perg. n. 1312:4b,4; 4b,10 (*Antoni D.*); per Τζουγαμιάρδου, cf. ibid. 1,30 (*Gianu G.*); per Διλίγινα, cf. ibid. 1,13 (*D.*); per Δραταλέυι, cf. ibid. 2a,54 (*D.*); per Ββρακαλεύρι, cf. ibid. 2a,20 (*Cola B.*); per Μισαραφήτι, cf. ibid. 3a,6 (*Cola M*); per Προυβάτζη, cf. ibid. 2b,29 (*Culaci P.*); per Πτιλλιστάνου, cf. ibid. 1,11 (*Marcu P.*); per Τζακούρι, cf. ibid. 2a,51; 2a,59 (*Mecu Z.*); per Μουρλαντίνου, cf. ibid. 4a,7; 4b,19 (*M.*); per Νουταράντζιλου, cf. ibid. 3b,29 (*N.*); per Μάνδακα, cf. ibid. 3a,13 (*Petru M.*); per Κουμάσι, cf. ibid. 9,15 (*Rizu C.*); per Φίσαρι, cf. ibid. 1,28 (*Giluni, F.*); per Τρίτζαρη, cf. ibid. 7,2; per (Πρέστι Αντόνι, cf. ibid. 4a,30 (*P. A.*); per Πρέστι Παρίσι, cf. ibid. 9,16 (*P. P.*); per *T.*); per Μαλαράαξα, cf. ibid. 1,24 (*Filippu M.*).

[30] Per Βουρδούνι, cf. perg. n. 1311:1b,1; per Καλορένδου, cf. ibid. 4b,119; 5a,13; per Κουμία, cf. ibid. 5a,1; 5b,19; 6a,13; per Σαν Τζόρτζου, cf. ibid. 7a,1; per Μίλου, cf. ibid. 5b,1; per Μεσσήνα, cf. ibid. 1a,5; 6b,33.

[31] Per Τερανόβα, cf. perg. n. 1311:1a,22; per Ἰουδέκα, cf. ibid. 1a,17; 6b,35; per Σαν Ἰωάννη, cf. ibid. 1a,6; per Σαν Πάυλου, cf. ibid. 1a,11; per Σαν Τουμάση, cf. ibid. 1a,14; per Σάντου Δουμίνεκου, cf. ibid. 1a,20; per Σάντου Μαρτίνου, cf. ibid. 1a,23.

verna ed il castagneto[32]. San Pantaleo è da identificare con la casa basiliana fondata nell'XI secolo dal prete scolario Graffeo, detta anche San Salvatore di Bordonaro. Alla fine del XV sec., a seguito del culto delle spoglie del santo monaco basiliano Pantaleo, ivi conservate, il monastero prende da questi il suo ultimo nome[33].

Nel territorio di Bordonaro, le proprietà dei monaci si estendono nelle contrade *Rimanottu, Cundellu, Scaminaci, Maceotta, Spasinu, Laccu, Bottari* e *Chianu de le porrazze*[34]. Accanto a San Pantaleo, sorge il *Salvatore de li Greci alter de le donne*, cioè il monastero femminile del San Salvatore di Bordonaro, con cui confina un oliveto del fittavolo *Nardu Carbunaru*. Tra gl'incensi sono da ricordare l'ospedale (*spitali*) del monastero di *Sant'Angelo di Brolo*, comune della provincia di Messina, e il monastero di *Basicu*[35], sito nell'attuale comune di Basicò, posto tra Furnari, Mazzarà e Patti. Di questi monasteri, oggi, non è rimasta traccia.

Sita a non molta distanza da Bordonaro è *Calorendu*, località oggi scomparsa dalla toponomastica dei Peloritani. Anch'essa ha le contrade di *Scaminaci*, dove sorgono un oliveto e un canneto, confinanti col monastero femminile del Salvatore, e di *Bonnencosa* ed un podere detto *Mastro Martinu*. Tra gl'incensi di *Calorendu* è da ricordare il monastero di *Beavire*, di cui oggi non c'è più traccia[36].

Nei Peloritani, equidistante dal Tirreno e dallo Jonio, si trova *Cumia*, oggi Cumia superiore, frazione di Messina. Nel suo territorio

---

[32] Per il monastero di Σαν Παγκράτιου, cf. perg. n. 1311:1a,24; per il sito, vd. M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza. Sec. XI-XIV*, Roma 1982², 93.

[33] Per il monastero di Σαν Παντaλέου, cf. perg. n. 1311:1a,4. Questa casa basiliana ebbe vari nomi, infatti fu chiamata *San Salvatore di Bordonaro* o, dal nome del fondatore, *monastero del prete Scolario*, ma dal 1478 fu dedicata a *San Pantaleo*, le cui ossa erano lì conservate: vd. R. Pirri, *Sicilia Sacra*, t. I, Panormi 1733, e Scaduto, *Il monachesimo basiliano* (cit. nota 32), 186.

[34] Per 'Ριμανόττου, cf. perg. n. 1311:1b,12; per Κουντέλλου, cf. ibid. 2a,25; per Σκαμινάτζη, cf. ibid. 3b,74 3b,74; 4b,122; 5b,10; per Ματζεόττα, cf. ibid. 3b,77; per Σπάσινου, cf. ibid. 3b,80; per Λάκκου, cf. ibid. 3b,36; 8,4; 8,8; per Ββότταρη, cf. ibid. 4b,115; per Κιάνου δι Νήμφου, cf. ibid. 7a,27; 7b,18

[35] Per il monastero femminile di San Salvatore di Bordonaro, chiamato dal copista λου μοναστέριου δε λου Σαλβατόρε δε λι Γρέζι ἄλτερ δε λαι δόνναι, cf. perg. n. 1311:2b,29 per λου Σαλβατόρε δε λι Γρέζι ἄλτερ, cf. ibid. 4b,133; 7a,5; per quanto riguarda il sito, cf. 2b,27 Sul monastero, ormai scomparso, di Ββασίκου, cf. ibid. 1b,22; sull'ospedale del monastero di Σάντου Ἄγγελου di Brolo, cf. ibid. 2a,6; per l'origine di questo monastero, vd. Scaduto 80-81; 384.

[36] Per Σκαμινάτζη, cf. perg. n. 1311:3b,74; 4b,122; 5b,10; per Βωννεγκόσα, cf. ibid. 4b,130; per Μάστρου Μαρτίνου, cf. ibid. 5b,16.

si trova il valico montano di *Comi,* confinante con un oliveto, preso in affitto dall'erede del fittavolo *Longobardu*[37], mentre il podere di *San Laurensi* confina con quello di *Cacolupu* (lupo cattivo), così detto perchè è in zona così impervia, da essere frequentato da lupi affamati. Per ultimo, si ricorda il podere di *Santa Maria de Pitri*[38].

Milu, oggi Mili, è il nome di una fiumara ubicata a sud di Messina, da cui dista pochi chilometri. Anche in essa si trova la contrada *Scaminaci,* presente in altre località dei Peloritani[39].

All'interno nei monti Peloritani, la foresta di San Pantaleo confina con quella di *Sapunara,* oggi Saponara, comune della provincia di Messina. Nel territorio della foresta si trovano il vallone del *Salìce* e la portella del *Bullatu*[40], che hanno mantenuto fino ad oggi i nomi tradizionali.

L'ultima località, in cui si trovano proprietà terriere del monastero, è *San Giorgiu,* oggi Massa San Giorgio. Questa frazione di Messina è sita nell'estrema punta dei Peloritani, protesi verso lo Jonio. In questo territorio si trova, al confine col monastero femminile del San Salvatore, la contrada di *Maddona Tumasa* e la piana di *Chianu di Nimfu*[41], ma di questi toponimi, oggi, non c'è più traccia.

Un paesaggio ben diverso è descritto nel libro degl'introiti di San Nicola di Calamizzi. Esso ha carattere collinare, perchè si estende sulle ultime propaggini dell'Aspromonte, al limite della costa meridionale della Calabria, lambita dal mare Jonio. Nelle località di *Motta San Giuanni, Mintubellu, Salarenzu* e nella contrada di *Calamizzi* si estendono le terre del monastero di San Nicola[42]. I terreni sono meno vasti di quelli siciliani, ma la loro fertilità consente uno sfruttamento

---

[37] Per il centro abitato di Κουμία, cf. perg. n. 1311:5a,1; 5b,19; 6a,13, mentre per il sito, cf. ibid. 5a,9.

[38] Per Σαν Λαυρένσι, cf. perg. n. 1311:5a,12; per Κακολούπου, cf. ibid. 5a,13; per Σάντα Μαρία δε Πίτρη, cf. ibid. 5a,20.

[39] Per Μίλου, cf. perg. n. 1311:5b,1; 5b,10; per Σκαμινάτζη, vd. supra n. 36. Per il nome di contrade che ricorrono in più luoghi di una regione, vd. Merendino, *Santi della Calabria* cit. n. 18, dove si discute, a proposito del sito del monastero dei SS. Elia e Filareto, della contrada Σαλίναι, che alcuni correttamente individuano nella zona di Seminara, altri a Saline Ioniche.

[40] Per Σαπουνάρα, cf. perg. n. 1311:6a,14; per Σαλίτζε, cf. ibid. 6b,18; perΒβουλλάτου, cf. ibid. 6b,22.

[41] Per Σαν Τζόρτζου, vd. supra n. 14; per Μαδδόνα Τουμάσα, cf. ibid. 7a,4; per Κιάνου δι Νήμφου, cf. ibid. 7a,27; 7b,18.

[42] Per Μόττα Σαν Τζουάννι, cf. perg. n. 1312:1,6; 2a,46; 6,1; per Μηντουββέλλου, cf. ibid. 1,3; 2b,1; 3b,27; per Σαλαρέντζου, cf. ibid. 1,5; 4a,2; per Καλαμίτζι, cf. ibid. 1,1; 4a,1; 4b,1.

così intensivo, che i fittavoli sono più numerosi negl'incensi di San Pantaleo[43].

Il monastero di *San Nicola* era sito, secondo testimonianze del secolo scorso, nei pressi di Reggio Calabria, là dove sorge oggi la stazione ferroviaria, in contrada *Calamizzi*, ma, per la diffusione di contrade di questo nome, c'è chi sostiene che il monastero fosse stato edificato presso un casale di Motta San Giovanni e fosse distrutto in seguito al terremoto del 1693[44].

Il metochion calabrese del S. Salvatore raccoglie le sue proprietà terriere sopra tutto a *Motta San Giuanni*, oggi Motta San Giovanni, comune della provincia di Reggio Calabria. Questo territorio è ricco di contrade — *Chalamurdi, Mochanpu, Camiu, Sant'Andria, Cuccudavlu, Lamurdi, Bucàli, Catalimata, Calogiru, Caricala, Giriti* e *San Cristofuru* —, dove — fenomeno unico nelle proprietà calabresi del monastero — alcuni fittavoli pagano l'affitto in *aculi*, monete così dette dall'effigie dell'aquila imperiale, impressa su una faccia[45].

Di non minore importanza sono le terre del territorio di *Mintubellu*, oggi Montebello Jonico, comune della provincia di Reggio Calabria. Di esso si ricorda solo la contrada di *Mantineu*[46].

Più ridotte sono le proprietà di *Salarenzu*, oggi San Lorenzo, piccolo comune della provincia di Reggio Calabria, sito a pochi chilometri da Condofuri, centro di una grossa minoranza italo-bizantina,

---

[43] I fittavoli del monastero di *San Pantaleo* sono 95 unità, di *San Nicola di Calamizzi* 112 unità; in tutto sono 207 persone. Invece, le località del territorio messinese sono 42, mentre quelle del territorio reggino 29: in tutto sono 71.

[44] Sul sito del monastero presso il luogo in cui sorge l'attuale stazione di Reggio Calabria, dietro suggerimento dell'amico prof. Domenico Minuto, vd. A. M. De Lorenzo, *Le quattro Motte estinte presso Reggio di Calabria,* Siena 1892, 246-47; L. Raschellà, *Saggio storico sul monachesimo italo-greco in Calabria,* Messina 1925, 154. Per l'ipotesi del sito in territorio di Motta San Giovanni, vd. G. Valente, *Dizionario dei luoghi della Calabria*, A-L, s.l. 1973, s.v. Sulle contrade *Calamizzi* in Calabria e in Sicilia, vd. G. Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (secoli X-XIV)*, Palermo 1990, s.v.

[45] Per *Motta San Giuanni*, vd. supra n. 42; per Ξαλαμούρδι, cf. perg. n. 1312:1,9; per Μοξάνπου, cf. ibid. 1,15; per Καμίου, cf. ibid. 1,17; per Σάντ' ᾿Ανδρία, cf. ibid. 1,19; 1,26; 1,36; per Κουκκουδάβλου, cf. ibid. 1,21; 2a,25; 2a,29; per Λαμούρδι, cf. ibid. 1,25; per Ββουκάλι, cf. ibid. 1,29; 2a,38; per Καταλίματα, cf. ibid. 1,32; per Καλόγιρου, cf. ibid. 2a,40; 2a,59; per Καρίκαλα, cf. ibid. 2a,7; per Γιρίτι, cf. ibid. 2a,49; 2a,51; per Σαν Κριστόφουρου, cf. ibid. 2a,55.

[46] Per *Mintubellu*, vd. supra n. 42; per Μαντινέου, cf. perg. n. 1312:2b,4.

dove si parla ancora il grecanico. Nel territorio di San Lorenzo si trovano le terre di *Arzina, Placa, Gidari, Pristeu*[47].

Per ultimo, nella contrada di *Calamizzi*, di cui si è già detto, si trovano i poderi di *Mitiriti, Bemuarici e Cifirinaci*. In questo territorio sorgeva il monastero di *San Nicola di Napariu*, di cui oggi non esiste traccia[48].

Dunque, come tra i cognomi, anche nella toponomastica è più incisiva l'influenza della lingua greca (*Scaminaci, Laccu, Placa*) e latina (p.es. *Terranova, Burduni, Bottari*), ma non mancano termini riconducibili all'ebraico (p.es. *Iudeca, Maceotta*) e al siciliano (p.es. *Bucàli, Saponara*).

In conclusione, dalle pergamene si evince che, a causa della secolare corrente migratoria di gente d'ogni razza in Sicilia e in Calabria, e in seguito alla migrazione interna tra le due regioni, dettata di volta in volta da ragioni di opportunità e di sicurezza, l'onomastica delle due sponde dello stretto risulta omogenea. Essa è esposta, con rare eccezioni, agli influssi delle lingue antiche e moderne dell'area mediterranea: i nomi di persona e di luogo risalgono sopra tutto alla lingua ebraica, greca e latina, in minor misura, alla lingua francese, tedesca, spagnola, siciliana e toscana. Per il processo di conservazione linguistica, in ambito onomastico, delle aree periferiche, poste lontano dai centri urbani e dalle sedi politiche e culturali, l'onomastica dell'area siciliana e calabrese si è tramandata, dal secolo XVI fino ad oggi, senza alterazione alcuna o con modifiche fonetiche di poco conto, mentre esiguo risulta il numero dei lemmi estinti.

Via P. Veronese 13
90145 Palermo

Erasmo Merendino

---

[47] Per *Salarenzu*, vd. *supra n.* 42; per "Αρτζινα, cf. perg. *n.* 1312:4*a*,6; 4*a*,7; 4*a*,18; per Πλάκα, cf. ibid. 4*a*,12; per Γιδάρι, cf. ibid. 4*a*,14; per Πριστέου, cf. ibid. 4*a*,16.

[48] Per *Calamizzi*, vd. *supra n.* 42; per Μιτιρίτι, cf. perg. *n.* 1312:4b,4; per Βεμουάριτζι, cf. ibid. 3b,23; per Τζιφιρηνάτζι, cf. ibid. 3b,33; per il *monastero* di Σάντου Νικόλα δι Ναπάριου, cf. ibid. 3b,20.

Robert F. Taft, S.J.

Reflections on "Uniatism" in the Light of Some Recent Books*

In an interview a decade ago, one of the premier Catholic ecumenists, Chevetogne monk Dom Emmanuel Lanne, OSB, referred to "le cactus uniate."[1] The metaphor is apt, if by it one means that "Uniatism" is a living thing that refuses to wither away regardless of the unfavorable conditions in which it is forced to survive, or, worse still, despite attempts to exterminate it by force. The number of publications, some of them equally prickly as cactus, that continue to appear on this or related topics witness to "Uniatism's" instinct for survival despite its many powerful enemies and calumniators. I shall review some of these works here.

But first a word on terminology. I place "Uniatism" in quotation marks because it has evolved today into what many consider (and some deliberately use as) a pejorative term of contempt, like the epithet "papist" for "Catholic," despite the fact that historically, Christians of the Byzantine tradition in union with Rome once used it of themselves. Other names like "Greek Catholic," "Byzantine Catholic," "Ukrainian Catholic" have, like everything else, their origins and particular history. But history apart, to use "Uniate" as a name for Eastern Catholics[2] can be gratuitously offensive. Indeed, to permit without demur its use by others in our presence, or in official Catholic-Orthodox ecumenical documents, is impermissible and ultimately counter-productive. Educated people with a modicum of common decency call others what those others call themselves — even when

* I am indebted to my colleague Prof. Sophia Senyk for reading the text of this study, offering many precious suggestions, especially nuances and corrections in historical interpretation, and indicating further historical sources and references.

[1] "Autonomie et communion, entretien avec Emmanuel Lanne. Le *cactus uniate*," *L'Actualité religieuse dans le monde*, n° 52 (1988) 27.

[2] Apropos of this name, Greek Orthodox Archbishop Stylianos of Australia, in his "Comment on the Papal Encyclical *Orientale Lumen*," *Phronema* 10 (1955) 51-60, a suprisingly intemperate attack on Pope John Paul II's May 2, 1995 Apostolic Letter, refers to "the very misleading and hitherto unknown (which means that it is new) term 'Eastern Catholics'." (p. 55). In fact, the term has long been in use and is even found in the Balamand Statement: see "Editorial: The 'Final Solution?'," *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37 (1996) 7-33, here 22ff.

one does not necessarily agree with all the epithet might imply. One calls doctors "Doctor" even when one does not think they are in any way "*doctus*," and one calls clergy "Reverend" even if one does not think there is anything about them worth revering. I use the term "Uniatism" in quotation marks to underline that pejorative sense because *that* phenomenon, too, must be studied with objectivity and fairness — not just the reality of Eastern Christians in communion with Rome, but the way the phenomenon of "Uniatism," the Churches resulting from it, and their history, are viewed, justifiably or not, by themselves and by others. Furthermore, though confessionalism has no place in true scholarship, since we are dealing here with areas in which confessional paranoia often replaces rational discourse, I identify an author's confession where I think it relevant to show the absence of bias.

I. The Origins of "Uniatism"

Bernard Dupuy, *Recherches sur l'Union de Brest* (Fascicule tiré de la revue ISTINA XXXV, 1990, n° 1), Centre d'études ISTINA, 45 rue de la Glacière, 75013 Paris, 72 pp.

One might think the facts would be the customary point of departure for the discussion of any historical phenomenon. But that is far from true when dealing with "Uniatism." A major exception is a recent fascicle drawn from the Dominican ecumenical review *Istina,* a Slavonic word, still used in modern Russian, meaning, suitably, "truth,"[3] a virtue not always evident in the Orthodox-Catholic ecumenical dialogue.

Beginning with the Preface, indeed with its very title, "Les déchirements de la double fidélité" — i.e., fidelity to both the East and to Rome as the center of the universal church communion — Fr. Dupuy sets with precision the tone of this remarkable fascicle, which anyone interested in the East-West problem should read. The context is that of ecumenism in the light of objective history: the Union of Brest in 1596, "was an historical event whose every aspect must be studied objectively" (p. 3). In short, the Union is a fact, a phenomenon to be studied with the same objectivity as any other historical event. Consequently it must be studied in its entirety, and not just according to a

[3] And accented on the first syllable, *EE-stina,* not on the second (*ee-stEEna*), as one almost always hears it mistakenly pronounced.

selective, confessional view of reality that looks only at what favors some preconceived theory or conclusion. The very first result of such an objective view already gives the lie to popular mythology concerning the origins of "Uniatism," generally caricatured as a plot conceived by the Poles and the Vatican and executed by the Jesuits.

Far from being the result of some preconceived Catholic strategy, "Uniatism" grew out of the difficult situation in which the Ruthenian Orthodox hierarchy of the day found itself, between Moscow and Poland, Reform and Counter-reformation,[4] and is wholly an invention of the Ruthenian Orthodox bishops themselves. Of course these hierarchs did not see it as, nor desire it to be, a break with Orthodoxy. On the contrary, it aimed to protect the unity of the Ruthenian Orthodox Church, at that time under stress from a multitude of factors, including the desire of the Ruthenian bishops to preserve their independence over against the powerful independent Brotherhoods supported by the Ecumenical Patriarchate in the Ruthenian lands, the pretentions of Moscow from the East, and the pressure of Reformation and Counter-reformation proselytism from the West.

Rather than being "forced," or a Polish Latin invention, initially, at least, the Union was not viewed favorably by any of the three parties — Rome, the Poles, and the Jesuits — traditionally indicted in the "received view" of the matter. In the well-informed, balanced and objective view of historian Ambroise Jobert, whom Dupuy cites with approval, "The Union of Brest is not the work of Polish or Roman policies. The Ruthenian bishops, irritated by the reforms of [Constantinopolitan patriarch] Jeremias II, requested it, the Polish court decided, not without hesitation, to risk it, and Rome received the Ruthenians into union without making any precise commitments in their regard."[5] Thus it was that on October 19, 1596, in the church of St. Nicholas in the city of Brest, in what was then the Grand Duchy of

---

[4] The situation is summarized with historical objectivity in Sophia Senyk, "Vicissitudes de l'Union de Brest au XVIIe siècle," Irén 65 (1992) 462-487; eadem, "The Background of the Union of Brest," *Analecta OSBM* 21 (1996) 103-144; Silverio Saulle, "L'Unione di Brest. Genesi e sviluppi storici," *Studi sull'Oriente cristiano* 2/1 (1998) 137-164, 2/2 (1998) 137-167; A. Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté, 1517-1648* (Collection historique de l'Institut d'études slaves, Paris 1974).

[5] A. Jobert, *De Luther à Mohila* 343. On this, see also Roberti, *Les Uniates* (reviewed below in section III) 75.

Lithuania, five of the seven Orthodox bishops in the Polish-Lithuanian Commonwealth entered into union with the Holy See.[6]

In the contrary myth, two intrepid 16th-century Jesuits, the Pole Peter Skarga and the Italian Antonio Possevino, are wrongly considered the instigators of "Uniatism." But these Jesuits, far from inventing "Uniatism," took a dim view of Ruthenian Orthodoxy and favored conversion of the Ruthenians to the Roman Church plain and simple. By then it had become evident that the prospect of a general return to the Union of Florence, which had been the aim of the non-Polish Jesuits and the Holy See, had become impracticable, and Possevino's famous exchange with Ivan the Terrible confirmed it. But the idea of a regional corporate reunion based on the precedents established at Florence in 1439 was not the invention of the Jesuits but the plan of the Ruthenian Orthodox hierarchy, who hoped to join the Catholic Church as a body, preserving their own hierarchy and rite.

The reluctant acceptance of this plan by King Sigismond III of Poland and by the Holy See marked a radical departure in Catholic policy that has lasted until modern times.[7] Before this, the Holy See had worked for a general reunion with the Byzantine Orthodox while striving at the same time for conversions to the Latin rite.[8] Previous to Florence, Greek dioceses in lands under the control of the Italian maritime city-states, as in the islands of the Aegean, had automatically come under Latin ecclesiastical rule as well. But this was before the East-West Schism had hardened, and was not really the same thing as a formal act of union separating them from the Greek Church and integrating them into another one.

Dupuy retraces with serene objectivity the facts, and insofar as possible the sentiments of the times. The two basic essays which form the booklet's core, "L'Union de Brest, jugée avec le recul du temps" (pp. 9-34) and "Le dialogue Rutski-Moghila en vue de l'union

---

[6] For an objective account of these events and their aftermath, see Senyk, "Vicissitudes de l'Union de Brest."

[7] On this reluctance, see Jobert, *De Luther à Mohila*, esp. 342-43; cf. also Roberti, *Les Uniates* (reviewed below in section III), 81.

[8] See for example the July 18, 1231 bull of Gregory IX (1227-1241) in A.G. Welykyj OSBM (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia (1075-1953)*, 2. vols., (Analecta OSBM, series II, section III, PP. Basiliani, Rome 1953-1954), vol. I (1075-1700) 19-20, and numerous other pertinent documents; cf. James J. Zatko, "The Union of Suzdal, 1222-1252," JEH 8 (1957) 33-52, here 36; A. M. Ammann, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie* (OCA 105, Rome 1936) ch. III.3

des Ruthènes" (pp. 42-55), are also furnished with precious historical documentation so that objective readers can judge for themselves[9] these events which, four centuries later, "il est devenu absolument nécessaire d'analyser honnêtement, et si possible avec sérénité, cette phase complexe, et parfois tragique des relations entre l'orthodoxie et le catholicisme, de tenter de la juger sans partialité et d'en tirer les leçons." (p. 10). That is a program for us all.

II. Post World War II Attempts at Eradication

We now know the whole truth, if not all its details, about the brutally violent forcible annihilation, one after the other, of the Greek Catholic Churches in areas that fell under Soviet domination in the disastrously unjust settlement following World War II: Ukraine (1946),[10] Romania (1948), Transcarpathia (1949),[11] and Czechoslovakia (1950).[12] In the judgment of one authoritative Orthodox spokesman, K. N. Nikolaev, prewar jurisconsultor of the Synod of the Orthodox Church of Poland and an ardent opponent of Eastern Catholicism: "... the liquidation of the Union in Eastern Galicia by the customary methods of the Soviet regime is a tragic event that weighs down the history of the Russian people with one more burden... The fulfillment of the task of the reunion of the people was accomplished by force, and with the help of an atheistic power, which has compromised the whole affair."[13]

Thus far, however, the story has been recounted in detail only for the Ukrainian Greek-Catholic Church, the largest of the Eastern Catholic communions, and, more significantly, the one with the most numerous and best educated diaspora, whose intellectuals and clergy kept the torch burning during the catacomb years, effectively coun-

---

9 "Les articles de Brest" (pp. 35-41); Appendice A: "Propositions du métropolite de Kiev, Joseph V. Rutski, en vue de l'union de tous les Ruthènes (1624)" (pp. 56-59); Appendice B: "Un project d'union de tous les Ruthènes demeuré anonyme, addressé à Rome par le métropolite Pierre Moghila (1645)," (pp. 60-67); "Liste des métropolites de Kiev et de Moscou" (pp. 68-71).

10 B. R. Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939-1950)* (Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton/Toronto 1996) chapters 4-6.

11 *Ibid.* chapter 7.

12 The Communists spared the Greek Catholic Churches in Hungary, Bulgaria, and Yugoslavia for reasons beyond the scope of these reflections.

13 *Восточный обряд* (YMCA Press, Paris 1950) 291-92.

tering the forty-year long campaign of slander and lies carried on by Soviet and Orthodox spokesmen concerning these dolorous events.[14]

Stephen Joseph Bachtalowsky, CSSR, *Nicholas Charnetsky, CSSR. Bishop-Confessor,* translated by George J. Perejda, CSSR, Publications of the Congregation of the Most Holy Redeemer, Redeemer's Voice Press, Yorkton, Saskatechewan n.d., 272 pp.

Written in the genre of hagiography, this book is intended as edification rather than historical research. Contrary to all the canons of modern publication, apart from the notice indicating it was published by the Ukrainian Redemptorists in Canada, the customary "front-matter" of the book provides no inkling of when or where it was issued, nor of the original title, place, and year of publication of the work from which it was translated. This irritating insouciance should not distract the reader from the historical importance of this witness. Though not without inaccuracies[15] and written before the Soviet empire self-destructed, thus rendering updating from newly available archives imperative, the author has delved into unknown and generally unavailable materials to tell the fascinating story of the "new union" in Volhynia and Podlachia following the restablishment of Poland in the post-World War I settlement, when descendants of the Byzantine Rite Catholics who had been forced into Russian Orthodoxy in 1839 and 1875 returned to communion with the Catholic Church.[16] In the aftermath of World War I there were stirrings of interest for union with the Catholic Church not only among the Ortho-

[14] Easily the best and most complete account, the 1996 study by recently deceased (†1998) Ukrainian-Canadian scholar Bohdan Rostyslav Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church* (note 10 above), was already reviewed extensively in this journal by C. Simon, OCP 63 (1997) 267-71. Bociurkiw, whose work is based on previously unavailable archival material in the former USSR, has done perhaps more than anyone to bring to the attention of the scholarly world, beyond confessional polemics, the facts concerning the postwar saga of the martyred and calumniated Ukrainian Greek Catholic Church.

[15] See the review of Janice Broun in *Religion, State & Society* 24 (1996) 70-71.

[16] See Nikolaev's book (note 13 above) for an Orthodox account of these events. Also Mirosława Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością Państwo wobec prawosławia 1918-1939* (Warsaw 1989) ch. vii: "Akcja neounijna..."; E. Przekop, "Die Neo-Union in Polen in den Jahren 1923-1939," OKS 32 (1983) 3-20; E. Senko, *Amministrazione Apostolica della Lemkowszczyzna (1934-1947)* (extract of PIO doctoral dissertation, Rome 1998); Cyril Korolevsky, *Metropolitan Andrew (1865-1944),* translated and revised by Serge Keleher (Stauropegion, Lviv 1993) 390ff; C. Simon, "Jésuites et Biélorusses. À la lisière de la civilisation ou au carrefour des cultures?," *Plamia* 99 (septembre 1998) 5-30, esp. 19ff and the excellent bibliography, 26-30.

dox in areas now in Northeast Poland, but also in Russia proper[17] and Russian-controlled Eastern Ukraine (pp. 45ff, 84ff, 88ff).[18] Not all of these movements were simply the result of Catholic proselytism and/or political pressure. The reality was much more complex. The Eastern Catholic community in Russia grew out of a spontaneous movement among urban Orthodox intellectuals and even some clergy (p. 113).[19] The "new union" movement in Poland was among the peasants, and though fostered by some of the Polish Catholic hierarchy, the Polish government and some (though by no means all[20]) Polish Catholic clergy fiercely opposed it (pp. 89-95).[21] Nor was the movement without resistance from Orthodox descendants of the former Eastern Catholics, one of whom said in 1924: "We know that our fathers were forced into Orthodoxy with the knout, but we were born in the Orthodox Church and want to remain there."[22] Regardless of how one views these manoeuvres, the story is a fascinating one that merits a definitive study. For it is this "new union" that is at the origins of the involvement of the western religious orders and congregations with the "Missio Orientalis," as the Jesuits were to christen their part in it (pp. 71ff, 84ff).[23]

* * *

[17] Deacon Vasilij, *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность* (Publicationes Scientificae et Litterariae «Studion» Monasteriorum Studitarum N° III-V, Tipografia Poliglotta Vaticana, Rome 1966); Korolevsky, *Metropolitan Andrew* chapter VII; Paul Mailleux, S.J., *Exarch Leonid Feodorov. Bridgebuilder between Rome and Moscow* (New York 1964); Antoine Wenger, A.A., *Rome et Moscou (1900-1950)* (Desclée de Brouwer, Paris 1987) 57-96 and *passim*.

[18] Mailleux, *Exarch Leonid Feodorov* 139-43; Wenger, *Rome et Moscou* 95 note 27, 163, 290, 336-37 note 27, 370; R. F. Taft, "Hieromonk Potapij Emel'janov and the Reunion of Nižnjaja-Bogdanovka, 1918," OKS 12 (1963) 157-175. In my article (p. 175) I identified Solovki as the place of Potapij's death. Mailleux (p. 221) says he died "early in 1937 at Poidvoitzi, a stop on the Murmansk railroad."

[19] Fuller information in Mailleux, *Exarch Leonid Feodorov.*.

[20] Przekop, "Die Neo-Union in Polen," 7ff, 10, 15, lists leading Polish Catholic hierarchs like the bishop of Siedlce and the archbishop of Vilnyus who actively supported the movement.

[21] Cf. also *ibid.* 6, 10-11.

[22] *Ibid.* 7.

[23] On the Jesuits, see *ibid.* 4-5, 8-9; also Korolevsky, *Metropolitan Andrew* 394-403; and especially Simon, "Jésuites et Biélorusses," esp. 19ff; Id., "Les Jésuites et la Russia," *Plamia* 81 (juin 1991) 5-23, esp. 15ff and the full bibliography, 21-23.

Olivier Gillet, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Église orthodoxe roumaine sous le régime communiste* (Collection «Spiritualités et pensées libres»), Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1997, ix + 191 pp.

While Olivier's fascinating and thoroughly researched book deals with Romanian "Uniatism" (pp. 109-118) only tangentially, as part of a larger whole, it does expose and analyze what historically has been the plague of Byzantine Christianity, Orthodox and Greek-Catholic alike: nationalism. This was the rationale behind the forcible suppression of the Romanian Greek Catholic Church in 1948. Though doubtless this was not Gillet's intention, his study results in a massive indictment exposing the ideological underpinnings that alone explain how major exponents of a Christian Church could have behaved in this way, and shows via innumerable examples how major Romanian Orthodox theologians lent their pens in support of this nationalist ideology. One does not need to go as far afield as Romania to find this mindset still at work in the Balkans today.

Unfortunately, the theory did not remain an abstraction, but led indirectly to the martyrdom of the Romanian Greek Catholic Church. Far from being in any sense a religious movement, despite the spin given the forced "reintegration" of the Greek Catholics in Orthodox propaganda *post factum*, nationalism pure and simple is what was behind it in Romania in 1948 as in Ukraine two years earlier.[24]

The "reintegration (*reîntregirea*)" — the Romanian euphemism for it — was accomplished with extraordinary brutality. Of some 600 priests arrested, 200 were imprisoned, 400 executed, according to figures from U.S. Episcopal priest A. Scarfe's 1988 study.[25] All the arrested Greek Catholic bishops ultimately died in confinement, while their Church continued a precarious underground existence. The Greek Catholic faithful desperately resisted the takeover of their churches: on October 31, the Orthodox metropolitan of Sibiu needed the help of the police to enter the Greek Catholic Cathedral in Blaj.

Resistance did not abate, as can be seen from 1956-57 articles in the Romanian Orthodox press calling for the need to "consolidate" the "reintegration." In 1955 the three surviving Romanian Greek Catholic bishops were transferred from prison to confinement in Orthodox monasteries, secret contacts with their clergy and faithful

---

[24] See Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church* 126, 223-24, 227.

[25] A. Scarfe, "The Romanian Orthodox Church," in P. Ramet (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century = Christianity Under Stress*, vol. I (Duke University Press, Durham/London 1988) 218.

were resumed, and the illegal Church became more audacious in its activities. This led to new clergy show-trials in 1957, with extremely harsh sentences of eight, fifteen, even twenty-five years.

The Romanian Orthodox were largely passive spectators in the forcible reunion. Seventy-eight Orthodox priests went to prison rather than take over Catholic parishes assigned them, and the Council of Romanian Political Parties in Exile publicly condemned the suppression. But Patriarch Justinian Marina had campaigned openly for the "reintegration," and a few of the Orthodox higher clergy openly supported it. Following the suppression, Romanian Orthodox exponents worked energetically to "consolidate" the *fait accompli*, and for over forty years systematically lied about its true nature, most notably Marina's mendacious statements to the press during a 1972 visit to Belgium.

One of the chief ideologues of the "reintegration," Romanian Orthodox priest and noted theologian Dumitru Staniloae (1903-1993), was "very vocal in his support for and justification of the events of 1948," insisting "that the reunion [of Greek Catholics with the Orthodox Church] which took place in 1948 was entirely free and spontaneous."[26] This is not only a patent lie; it is also a denial of the bitter suffering of martyrs. And the publication in western, even Catholic journals of laudatory necrologies of this apologist for one of the 20th century's great crimes against humanity without a word about this aspect of his career is in my view unconscionable.[27] When asked on a visit to England in the 1970s what was worst in the communist system, Staniloae replied, "There are two things: the first is the fear, the second is the lie."[28] Unfortunately, this much-lionized Romanian Orthodox theologian, who also suffered imprisonment under the Communists in 1958-1963, contributed to the lie. Gillet indicates (pp. 92, 136) Staniloae as one of the most active authors of the extreme right "legionnaire" tendency in prewar Romania who embraced the right-wing ideology again after the demise of Communism in 1989.

---

26 Ronald G. Roberson, CSP, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology: the Contribution of Dumitru Staniloae and Younger Colleagues* (unpublished doctoral dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 1988) 208-209; cf. 206-212 for a complete discussion, with abundant bibliography and citations from Staniloae's support of the forced reintegration. Roberson is sympathetic to the figure on whom he chose to write his thesis, which makes the documentation he presents more telling.

27 E.g., Irénikon 66 (1993) 552-554; *Sobornost* 16:1 (1994) 38-44.

28 *Sobornost* 16:1 (1994) 41; cf. also Ioan Jata, "Fr. Dumitru Staniloae on his Eightieth Birthday," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983) 298-301.

The Greek Catholic Church, though weakened and decimated, refused to die, and in 1973, Romanian Orthodox bishops had to demand that the government be more severe with refractive "Uniates." But times had changed, and by then the government, realizing the problem was not going to go away, sought to integrate the recusants into the Latin rite.

III. "UNIATISM" IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY ORTHODOX-CATHOLIC ECUMENISM

Michael A. Fahey, S.J., *Orthodox and Catholic Sister Churches: East is West and West is East,* Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1996, v + 62 pp.

An ecumenical vision of the "Uniatism" problem from the Catholic side comes from the pen of noted U.S. Jesuit theologian and ecumenist Michael A. Fahey, Emmett Doerr Professor of Catholic Systematic Theology at Marquette University in Milwaukee and Editor-in-Chief of *Theological Studies,* the premier Catholic theological journal in English, and former Executive Secretary of the Orthodox/Roman Catholic Consultation in the United States sponsored by the Bishops' Committee in Ecumenical and Interreligious affairs of the United States Catholic Conference, on which he served for twenty-five years. This booklet, Fahey's *1996 Père Marquette Lecture in Theology* provocatively subtitled "East is West and West is East," provides an ecumenically oriented Catholic vision of the East-West problem, especially from the perspective of a communion ecclesiology (a theological area in which Fahey is a leading expert). Fahey's thorough familiarity with the ecclesiology, ecumenical history, and ecumenical documents of both Churches, as well as his long experience with the practical workings of the official Catholic-Orthodox dialogue since its inception, makes this short but rich work more than an intellectual exercise. Practical details, concrete problems, recommendations for action accompany each step of the discourse. Especially valuable are Fahey's analysis of the problem, of the progress made in recent years towards solving it, of the remaining roadblocks, and his plan of action for the future.

In the discussion of issues like "synodality/collegiality," and "communion ecclesiology" or "sobornicity" (pp. 17ff), the author makes some very good points and describes well the differences between Catholic and Orthodox approaches. He shows (rightly, in my view)

that the Orthodox have a stronger theory of synodality. But while the Catholic Church's papal system can thus far bring itself to admit only a weak doctrine of synodality, in actual practice collegiality functions more effectively in the Catholic Church than in some Orthodox jurisdictions — the Moscow Patriarchate would be the classic paradigm. Here as in so much else, the Orthodox are long on high-sounding theory and short on practice.[29] The recent squabble between Constantinople and Moscow over Estonia, and the present mess in Bulgaria or the Greek Orthodox Archdiocese in the U.S.A., show that clearly enough. Furthermore, citing the (in my view) totally discredited Romanian Orthodox theologian Dumitru Staniloae (pp. 19-20), who actively and vocally supported the violent communist suppression of the Romanian Greek-Catholic Church in 1948 (see the previous section), hardly reinforces any plaidoyer for Orthodox synodality!

In the same vein, when talking of "proselytism," fairness demands admitting that the Orthodox are not so much opposed to proselytism, as to any proselytism but their own. We shall see more about that apropos of the next book discussed.

This is an excellent essay and should be read and meditated upon by any Catholic interested in the recomposition of the lost Christian unity of the first millennium, and especially by those who wonder what they can do to help (pp. 43ff).

* * *

Ernst Christoph Suttner, *Church Unity — Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives*, translated by Brian McNeil, C.R.V. (Placid Lecture Series No. 13), Centre for Indian and Inter-religious Studies, Rome and Dharmaram Publications, Bangalore 1991, 151 pp.

This slim but extraordinary rich volume is a real "sleeper," screaming for more attention than it has received. Originally delivered in the "Placid Lectures" series at the Pontifical Oriental Institute in Rome, and printed in India, this text deserves a far wider distribution than the conditions of its publication can assure. Its author,

---

[29] Apropos of the use of what he calls a "pneumatological barometer" to measure the "breath of the Holy Spirit" in Eastern Catholic communities separated from Orthodoxy, Orthodox priest Boris Bobrinskoy, "L'uniatisme à la lumière des ecclésiologies qui s'affrontent," Irén 65 (1992) 423-439, makes this frank admission (436): "... nous avons, nous aussi, nos crises ecclésiologiques, une conciliarité déficiente, le despotisme de nos primautés et de notre hiérarchie, la crise de la vie sacramentelle et eucharistique, un ritualisme liturgique excessif..."

well-known Catholic ecumenist and scholar Prof. Dr. Suttner, German Catholic priest of the diocese of Regensberg, Professor of the Faculty of Catholic Theology at the University of Vienna, Director of the Institute for Patrology and Eastern Christian Studies (Ostkirchenkunde) there, and one of the original members of the Official Joint Commission for Theological Dialogue between the Catholic and Orthodox Churches, has published widely on Orthodox-Catholic relations and history from a scholarly and ecumenical perspective. Especially appealing in Suttner's study is the breadth of its horizon and the systematic support of its argument with historical facts.

Suttner is revisionist on more than one point in the history of Catholic "Uniatism," generally portrayed in the classic propaganda as a uniform phenomenon. As Suttner points out, each case is different, and an objective study of the facts forces one to recognise that Eastern Catholicism is an extremely variegated and analogous phenomenon. To apply the pejorative category of "Uniatism" to all cases of Eastern Christians in communion with Rome is without justification either historically or ecclesiologically.

In the case of the Melkites, for instance, the schism within the Orthodox Patriarchate of Antioch was not provoked by a partial union with Rome but began within the Orthodox Church itself over the patriarchal election of 1724, and it was the *weaker party* that felt itself forced to seek protection under the mantle of Rome, with which it had previously not been in communion (pp. 78-79).

Again, the Italo-Albanian Byzantine Catholics in Sicily and Calabria are in no way "Uniates," the result of any "union." They are the successors of the ancient Byzantine Church of Southern Italy, within the territory of the Roman Patriarchate. Their continued ecclesial communion with that patriarchate is in full accord with all the norms of the traditional ecclesiology of the undivided Church of the first millennium.

The Maronites and the Syro-Malabarians also resumed union with Rome without having formally broken it and without having entered into any formal "Uniate" reunion. The Maronites, members of an autonomous local Church, recognized the Crusaders as brother Christians. They did so as a body, peacefully, without struggle, for their own good reasons, and one would be hard pressed to show how that decision could be the business of anyone but themselves and Rome. The same is true of the Syro-Malabar Church on the southwest coast of India. This Church is the direct inheritor of ancient ap-

ostolic Indian Christianity. When the Portuguese arrived at the end of the 15th century, the Syro-Malabarians recognised them as brother Christians. The fact that they would eventually rue the day was the Latins' fault, not theirs. The present Syrian Orthodox jurisdictions in India are break-offs from the Syro-Malabar Church provoked by Latin depredations. As with the Maronites, if the ancient representatives and direct inheritors of Indian Christianity wish to be in union with Rome, it is hard to see who else's affair it could be. In the case of the Maronites and Syro-Malabarians, we are not dealing with small fractions broken off from their Oriental Mother Church. *They* are the historic Mother Church on their own turf.

Suttner's wide-ranging analysis demonstrates that although the Orthodox persist in accusing Catholics of being the only ones who practice "Uniatism,"[30] that is demonstrably false. They too have practiced "Uniatism" past and present, despite their inability to admit it. The fact that they did so with less success is a witness to ineptness, not rectitude. Suttner's indictment of not only Catholic but also Orthodox "Uniatism" is all the more convincing, coming as it does from an author known to bend over backwards in defense of the Orthodox position whenever possible.[31]

---

[30] See, for example, the disclaimer of Greek-Orthodox theologian S. Varnalides, "L'ecclésiologie de l'uniatisme dans la création des exarchats de Constantinople et d'Athènes," Irén 65 (1992) 400-422, here 400: "... l'uniatisme ... a créé dans l'histoire de l'Église et dans la théologie chrétienne une ecclésiologie artificielle, inconnue jusqu'alors et étrangère à l'Église unie des premiers siècles. Même après le schisme et jusqu'à maintenant elle est inconnue à l'Église orthodoxe..." Cf. also p. 420.

[31] E.g., his defense of Moscow Patriarch Aleksij I against accusations of collusion in the suppression and forced reunion of the Ukrainian Greek Catholic Church at the 1946 pseudo-synod of Lvov. See *inter alia*: E. Chr. Suttner, "Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet," in E. Renhart, A. Schnider (eds.), *Sursum Corda.* Für Philipp Harnancourt zum 60. Geburtstag (Akademische Druck- u. Verlagsanstalt u. Andreas Schnider Verlag, Graz 1991) 23-38; Id., "Patriarch Aleksij von Moskau (1877-1970) und die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche," *Ökumenisches Forum Grazer Hefte für konrete Ökumene* Nr. 16 (Graz 1993) 137-152; Id., "Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat, *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 560-572, reprinted in Id., *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion,* 2 vols. (Das östliche Christentum, neue Folge, Bd. 46.1-2, Würzburg 1997) 2:366-381, esp. 376ff; Id., "Stalins Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche," *Der christliche Osten* 49 no. 2 (1994) 119-127, esp. 125-26. Interestingly in this context, the Russian Orthodox Church's Jubilee volume on the life of Aleksij I, 120 years since his birth, in *Богословские труды* 34 (1998) 11-185, passes over in complete silence the 1946 pseudo-synod of Lvov, surely one of the most significant events during Aleksij's patriarchate.

In the distant past one need only consider the forced unions of Armenians with the Byzantine Church, for example in AD 590 under Emperor Maurice,[32] to which I would add as more pertinent for modern times the "Western-rite Orthodoxy" fostered in North America and, formerly, in France,[33] as well as the receiving of some disaffected Latin Catholic parishes in Northern Italy into the Russian Orthodox Church several decades ago under Metropolitan Nikodim of Leningrad. More significant still, the absorption of some Assyrian Christians of "The Church of the East" into the Russian Orthodox Church in 1997 (pp. 86-87)[34] is a paradigmatic instance, exemplifying all the characteristics of unalloyed "Uniatism" as Suttner defines it, "in which one Church, which enjoyed greater weight thanks to historical circumstances, did not wait for a free consensus to be found in a dialogue of partners about the controversies at issue, but instead attempted to bring parts of the other Church to obedience to its own solution to those questions. They united these parts to themselves in the hope that they would soon win over the other parts of that Church to join them. The price of such a union was a schism in the Sister Church," (p. 79) which had to be split for the whole process to begin. This "Orthodox Uniatism" exemplifies perfectly the two fundamental characteristics the Orthodox deplore in "Catholic Uniatism": [1] attempts at a general union favored by *Realpolitik* when some Assyrians find themselves under Russian rule; [2] then, when the general union fails, entering anyway into partial union with a fraction (9,000 in all) cut off from their Mother Church.

---

[32] Nina G. Garsoïan, "Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth-Seventh Centuries)," in C. Mango, O. Pritsak (eds.), *Okeanos. Essays presented to I. Ševčenko* (Harvard Ukrainian Studies 7, Cambridge, Mass. 1983) 228; eadem, "The Armenian Church between Byzantium and the East," in *Treasures in Heaven: Armenian Art, Religion, and Society.* Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library at a Symposium Organized by Thomas F. Mathews and Roger S. Wieck, 21-22 May 1994 (New York 1998) 7 and the references in 11 note 25.

[33] Roberti, *Les Uniates* (the next book reviewed below) 102-7; W. S. Schneirla, "The Western Rite in the Orthodox Church," 2/2 (1958) 2045, and the discussion in *ibid.* 2/4 (1958) 37-38, 3/1 (1959) 36-37; *Missel orthodoxe. Rit occidental Gallican de s. Germain de Paris (6e siècle). Italique pré-Célestinien (début 5e siècle).* Missel ou livre de la synaxe liturgique approuvé et autorisé pour les églises orthodoxes de rit occidental relevant du Patriarcat de Moscou. Version française officielle établie sur le texte latin original. Édition revue et typique (Collection «Documents liturgiques», supplément de la revue «Contacts», n° 38/39, 2e/3e trim. 1962, Paris 1962) with further bibliography on p. 96.

[34] See also J. F. Coakley, *The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission* (Clarendon Press, Oxford 1992) 216-234.

Suttner makes it crystal clear that the sort of ecclesial manoeuvres now called "Uniatism" is a game everyone has played, including the use of political pressure and even force. Did the Catholics use force in consolidating "Uniatism" among the Slavs and Romanians? Look at what the Byzantines did to the Armenians and Copts (to which I might add their forced conversion of Jews already from the 4/5th centuries but especially in the 6/7th). And fully legitimate Orthodox complaints against what they were subjected to under the Habsburg monarchy — e.g., by the Union in Transylvania — must be balanced by the little-known Orthodox enforcement precedent in what is now Croatia: "No sooner had they [the Serbs] settled on Habsburg soil, than they attempted to use their cavalry to bring the parishes of the Uskoks under the jurisdiction of their patriarch. This ... was the first attempt in the Danube monarchy to use military force to compel Eastern Christians to change their confession" (p. 67). A short list would also include the one-sided and illegitimate incorporation into the Patriarchate of Constantinople by political force of areas that belonged by age-old right to the Western Patriarchate under Rome, and the imposition by force of Byzantine ecclesiastical authority on conquered Catholic areas of Southern Italy.[35]

By the end of the 6th century AD, S. Italy was almost totally Latin except for colonies of Greeks in Reggio-Calabria and some of the coastal towns. This situation was to change rapidly from the 7th century, when the campaign of Constans II (647-668) drove the Saracens from Sicily, reviving Greek imperial and ecclesiastical hegemony there and in Calabria. The Byzantine reconquest of S. Italy was carried out with thorough consistency across the whole socio-political horizon, including the ecclesiastical. The ritual anti-Latin laments of today's Orthodox adherents of "Byzance-après-Byzance," accustomed to reading only the pages of history that suit them, deplore the incursions of the Latin Crusaders in the East and their setting up of Latin hierarchies in competition with the already existing age-old Oriental ecclesiastical structures. The Byzantines, of course, did the exact same thing in Italy. Their military help against the Arab incursions in Italy was no more disinterested than the Latin help against the Turks, and Byzantine ecclesiastical politics in Italy also included an imposed religious Byzantinization of the areas that fell under their political

---

[35] On the history of the Byzantines in S. Italy see Vera von Falkenhausen, "I bizantini in Italia," in G. Cavallo et alii, *I bizantini in Italia* (Antica Madre, collana di studi sull'Italia antica, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milan 1982) 1-136.

control. For example, towards the middle of the 8th century, the Byzantines removed from the Roman obedience and placed under the jurisdiction of the patriarch of New Rome the dioceses of Calabria, Sicily, Eastern Illyricum, and perhaps also Otranto — all areas historically within the Patriarchate of the West from time immemorial.

Of course some (though by no means all) such incidents were the work of governments rather than ecclesiastics. But "the separation of Church and State" is a modern "western" concept without meaning when applied to earlier centuries, and one that many reject (just look at Russia or Greece today) in favor of a "symphony" of the two powers in which the government acts repressively to keep the competition at bay.

So contrary to the current mythology and relentless Orthodox polemics in the matter, neither "Uniatism" nor the use of force were a Catholic invention. They were part of the spirit of the times, and pressure to change religious confession was exercised by Calvinists, Catholics, and Orthodox alike.[36] Nor was this process only interconfessional: it happened within Orthodoxy too. As the Russian Empire spread to lands under the jurisdiction of other Orthodox Churches, the local non-Russian Slavic, Georgian, and Bessarabian Orthodox were incorporated willy-nilly into the Russian Church and subjected to religious and cultural Russification. In some areas of Eastern Poland absorbed by Russia, even Latin Catholics were subjected to this process, and some Catholics even lost their lives in the struggle (p. 85). The hatred this inevitably produced contributed to exacerbating the deplorable violence against Orthodox and the destruction of Orthodox churches in Eastern Poland when that country regained independence in the settlement following World War I.[37] Telling the history of past crimes justifies nothing, of course — but it does explain. For nothing happens without a reason, and to recount tragic events without also exposing their reasons, or to recount only that half of the story that favors one's own side, is not history but confessional propaganda.

---

[36] Our contemporary notions of religious tolerance were totally foreign to that earlier epoch. See O. P. Grell and B. Scribner, *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (New York 1996).

[37] Bachtalowsky 89-95.

Jean-Claude Roberti, *Les Uniates* (Fides 44), Les Éditions du Cerf, Paris 1992, 129 pp.

Orthodox writers, not noted, in general, for their benevolence in dealing with anyone but themselves (except in the diaspora, where western values of scholarly objectivity have been absorbed), tend to border on the paranoid when it comes to "Uniatism,"[38] and Orthodox writings on the topic are often little better than a mélange of hysteria and outright lies. That is why the small but serene and largely fair and objective treatment by Orthodox priest Jean-Claude Roberti makes one almost rub one's eyes in disbelief.

In fact, this book is far more than a treatise on "Uniatism," which cannot be studied apart from it historical framework. Roberti provides, in fact, a veritable "bref historique" of the historico-political context of Eastern Christianity. The pages on the World War II debacle and its aftermath (pp. 97ff) are especially good. Though one might wish some nuancing on this or that point, this slim volume is a must for Catholics sincerely interested in understanding what is behind the universal revulsion even decent, unbiased Orthodox like Roberti feel towards "Uniatism."

Some noteworthy points that reveal new Orthodox thinking on "Uniatism" include Roberti's recognition that conditions for which the Orthodox themselves share responsibility were conducive to "Uniatism" (pp. 45ff, 56-57); that the Union of Brest[39] was promoted not by Rome or Poland but resulted from the initiatives of the Ruthenian Orthodox bishops themselves (p. 74); that the Jesuits, far from inventing "Uniatism," were opposed to it (p. 81).

One might have wished for some recognition of Orthodox responsibility for creating the conditions that lead Orthodox exponents, despairing of the situation within their own communion, to look to Rome independently of any proselytism or interference on Rome's part. Orthodox paranoia about "Uniatism" probably reflects that they realize this only too well. Nor is it only in the former Soviet Bloc that these problems exist. In the Orthodox Patriarchate of Jerusalem, Arab

---

[38] See for example Feodosii (Dykun), Archbishop of Poltava and Kremenchuk, of the Ukrainian Orthodox Church — Moscow Patriarchate: "A Sincere Word to Galician Youth" (in Ukrainian), *Православний Вісник* no. 2 (1996) 38-66. Note that this is not the privately published tract of some marginal bigot but the ruminations of a leading hierarch and spokesman of his Church appearing in its official journal. The Ukrainian Greek Catholic press in Ukraine engages sometimes in the same sort of vitriolic attack against the Russian Orthodox Church.

[39] Not Brest Litovsk as on p. 74: that name is of later stamp.

Orthodox are attracted to Catholicism, Melkite or even Latin, not because of political pressure or proselytism, but because an often mediocre and indifferent Greek higher clergy sitting on the heads of an Arab Orthodox population seems to some more interested in its own prerogatives than in furthering the good of its flock.[40]

Roberti rightly underscores the great advances made by the "Sister Churches" ecclesiology (pp. 111ff). Honesty requires one to add that the Orthodox continue to exploit this concept as a weapon in the battle against "Uniatism" (some of them do not hesitate to leak to the press the common texts of the Catholic-Orthodox dialogue before their official release, and even to misquote them tendentiously[41]), while at the same time neglecting to note that the "Sister Churches ecclesiology" is yet to receive general acceptance or official approval from Orthodoxy.[42] This is shown clearly enough by the fact that in some Orthodox Churches converts from Catholicism continue to be rebaptized.[43] Here there is a need for some hard-nosed theological reasoning. If Catholic or Orthodox sacraments are not valid, then neither are their hierarchical and priestly orders, with the result that they are not Churches at all, and any legitimate basis for a "Sister Churches" ecclesiology and its resulting theological and ecumenical implications, including the rejection of proselytism and the most recent Balamand declaration, evaporates into thin air.

This double-standard is especially evident in the Romanian Orthodox Church, whose authorities ritually quote the "Sister Churches" line when it suits them, but published in 1992 a new *Ritual*

---

[40] See the article by Orthodox priest T. Pulcini, "Tensions between the Hierarchy and Laity of the Jerusalem Patriarchate: Historical Perspectives on the Present Situation," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 36 (1992) 273-298; cf. also the article of Erickson in the following note, pp. 30-31.

[41] See the indictment by Orthodox canonist John H. Erickson, "Concerning the Balamand Statement," *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997) 25-43, here 27-30; cf. also "Editorial" (note 2 above), 9ff, 29-30.

[42] Erickson, "Concerning the Balamand Statement," 37-43; "Editorial" (note 2 above) 11-12.

[43] Erickson, "Concerning the Balamand Statement," 41-43. It is also true that some Orthodox priests passing to the Greek Catholic Church in Ukraine have been secretly reordained. But at least the latter is in direct disobedience to the teaching and practice of the Catholic Church concerning the complete validity of Orthodox sacred orders and other sacraments. Furthermore, the reordinations were not provoked by doubts concerning the validity of Orthodox sacraments so much as skepticism about whether the ordaining bishops in question had been believing Orthodox Christians and not just Soviet government agents.

(Molitfelnic) with a rite for the "Admission to the Orthodox Faith of Roman Catholic Schismatics and Others" (pp. 689ff). This is not just the careless repetition of older editions containing anachronistic elements, as often happens in the reprinting of liturgical books. Here, as the *Introduction* by Romanian Orthodox Patriarch Teoctist makes clear, it is question of deliberately re-introducing a rite that had been expunged from previous recent editions. The ritual in question contains a long penitential rite thanking God for "awakening [his servant] from the sleep of the deceit of heresy leading to perdition and rendering him worthy to be saved in the Holy Apostolic Church."[44]

Sister Churches?

The Catholic Church has made enormous strides towards the Orthodox in the past decades, as Roberti shows (pp. 111ff). Is it illegitimate to ask why what he calls the "ouverture des Occidentaux à l'Orient chrétien" (p. 111) is never met by a corresponding opening of the Orthodox East to the Latin West, a Christianity equally ancient and apostolic, a tradition that also has its Fathers and saints, its monasticism and spirituality? Of course one can always cite a few diaspora authors like Olivier Clément, Nicholas Lossky, and Roberti himself. But the same few names always pop up because there are few if any others. Far more common are the caricatures and distortions with which the West in general, and Catholicism in particular, are incessantly bombarded by so many other Orthodox. We must be patient, Olivier Clément tells us[45] (who, not without some embarassment, it seems, finds himself constantly making excuses for his fellow Orthodox). I, for one, think Catholics have been more than patient.

Roberti's objectivity and fairness break down a bit at the end, in chapter VII (pp. 114-20) and the Conclusion (pp. 121-25), as old stereotypes resurface over what some would consider the Catholic "reinvention" or "resurrection" of a dead and gone "Uniatism." Roberti entitles chapter VII "Un réveil ambigu (1985-1991)," but there was nothing whatever "ambiguous" about it. The facts are crystal clear: Greek Catholic Churches, forcibly suppressed in the Soviet Union and its satellites with the active participation of at least some Orthodox Church representatives, carried on a precarious underground existence for some forty years, during which some Orthodox clergy

---

44 "Chronique des Églises," Irén 66 (1993) 555-56.

45 See, for example, Flaminia Morandi, Michelina Tenace, *Fondamenti spirituali del futuro. Intervista a Olivier Clément* (Betel *brevi saggi spirituali* 5, Rome: Lipa 1997) 30ff, 52, 56.

actively aided the state security forces in repressing the underground Church and continued to lie about the circumstances of the 1940s "reunions" with Orthodoxy.

As late as 1987, when Moscow Patriarch Pimen, whom published photos show to have been present at the events of 1946 in Lviv and was quite aware of the realities, gave this mendacious account of these events to the Italian journalist Alceste Santini:

> The anti-Uniate sentiments of the faithful of Galicia and Transcarpathia were strengthened especially during the last war, when the Uniate hierarchy sided with the enemy of the fatherland, the German Nazi invaders. Such collaboration on the part of the leaders of the Greek Catholic Church provoked a natural reaction. And so the completion of the process of liberation from the union [with Rome] which was expressed in the Synods of 1946 in Lvov and of 1949 in Mukachevo gave rise to great satisfaction among the believers of Galicia and Transcarpathia.[46]

The business about the Ukrainian Catholic hierarchy and the Nazis is an oft-repeated calumny of the Soviets, who were, let history never forget, Hitler's allies in the 1939 invasion of Poland[47] (after twenty-one years of Soviet rule practically everyone in the USSR initially welcomed the Germans as liberators).[48] And one can only speculate to what "fatherland" Pimen accuses the Catholic bishops of being unfaithful, since before World War II Galicia (Halychyna) was part of Poland, and before that of Austria, not of Russia or the USSR. Furthermore, no synod whatever was held in Mukachevo, as Pimen knew perfectly well, and the realities of the 1946 Lviv pseudo-synod are now a matter of public record.[49] This is but one stark instance of

---

[46] *Mille anni di fede in Russia. Pimen, Patriarca di Mosca e di tutte le Russie intervistato da Alceste Santini* (Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1987) 216.

[47] Most recently on the topic, see Werner Maser, *Der Wortbruch. Hitler, Stalin und der Zweite Weltkrieg* (Günter Olzog Verlag, Munich 1994).

[48] The matter has been treated with historical objectivity by an author who is by no means an apologist for the Catholic Church: Hansjakob Stehle, "Sheptyts'kyi and the German Regime," in P. R. Magocsi (ed.), *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi* (Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, Edmonton 1989) 125-144. Sheptyts'kyi was the head of the Ukrainian Catholic Church during the war. Stehle says, "Quite unlike the Orthodox Metropolitan Polikarp [of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church] who, as late as May 1944, was still praying for Hitler's victory over the 'Jewish Communists,' Metropolitan Sheptyts'kyi grounded his hope exclusively in religious faith" (*ibid.* 139). For a Jewish witness to Sheptyts'kyj's efforts to save Lviv's Jews from the Nazi occupiers, see Rabbi David Kahane, *Lvov Ghetto Diary* (University of Mass. Press, Amherst 1990).

[49] See Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church* chapter 5.

literally innumerable mendacious public denials from the highest Orthodox ecclesiastical authorities, denials rendered all the more ludicrous by the fact that even the Soviet state security agents responsible for orchestrating the drumhead Lviv "synod" have recently spilled the beans publicly and in print.[50]

With the emergence of the Greek Catholic Churches from persecution, "on retrouve les fondements d'un prosélytisme totalement

---

[50] See Serge Keleher, *Passion ad Resurrection — The Greek Catholic Church in Soviet Ukraine 1939-1989* (Stauropegion, Lviv 1993), with its rich Appendix of historic documents (pp. 187-298), all from the Soviet period, including the above mentioned fascinating account, "Here We Are Lord!", first published in Russian in the well-known Soviet satirical journal *Огонёк* N° 38 (Sept. 1989) 6-8, giving the true story of the Lviv pseudo-synod of March 8-10, 1946, with the testimony of a sixty-year old colonel of the Soviet security forces, who had been an actual participant in the farce, ironically juxtaposed with contemporary statements from Russian Orthodox Metropolitan (now patriarch of the Ukrainian Orthodox Church — Kiev Patriarchate) Filaret (Denysenko) of Kiev and Galicia (p. 264) repeating the customary lies claiming the "reunion" orchestrated by the 1946 Lviv Pseudo-Council had been "free," as in the "official" Soviet line on the "reunion" (see Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church* 179-80, esp. note 127, and 238-43; on Filaret, 241). Among the other documents, many available here in English for the first time, are: The Articles of the Union of Brest; the Decrees of the Eparchial Synod of the Greek-Catholic Church in Petrograd, May 29-31, 1917; the letter to Molotov of Greek-Catholic priests repudiating the activities of the "Initiatory Group" formed in 1945 to instigate the forced "reunion" with the Orthodox Church; the January 15/28, 1950 pastoral letter of the Orthodox bishops in Western Ukraine and Transcarpathia concerning the "consolidation" of the "reunion" with Orthodoxy and the abolition of Catholic or Latin practices from the liturgy; "The Life of the Ukrainian Catholic Church," a January 1980 document from the underground Church detailing the Church's continued existence and the persecution it was undergoing; the August 4, 1987 "Open Letter to His Holiness John Paul II from the bishops, priests, monastics and faithful of the Ukrainian Catholic Church," publicly announcing their emergence from the underground because of the better conditions under Gorbachev; the April 7, 1989 appeal to Gorbachev; the April 7, 1989 letter of Ukrainian Greek-Catholic Metropolitan Volodymyr (Sterniuk) of Lviv to Ukrainian Greek-Catholic Bishop Isidore (Boretsky) of Toronto and Eastern Canada, and the latter's response; the August 27, 1989 pastoral letter of the same Metropolitan Volodymyr of Lviv and Halych, the first formal public statement of the metropolitan to his flock in Ukraine; the September 1989 open letter to Gorbachev of leading Ukrainian intellectuals. The rambling account concludes with eyewitness testimony of the Church's spontaneous rebirth in the Gorbachev period, followed by documents relative to Gorbachev's meeting with Pope John Paul II on December 1, 1989; the Declaration of the Council for Religious affairs at the Council of Ministers of Ukrainian Soviet Socialist Republic concerning their intention to resolve positively the problem of the freedom of the Ukrainian Greek-Catholic Church; and, finally, the Statement of the March 17, 1990 Synod of Bishops of the Greek-Catholic Church in Ukraine on the interruption of the negotiations of the "Quadripartite Commission for the Normalization of Relations between the Orthodox and Greek-Catholic Churches in Western Ukraine."

dépassé...," Roberti warns (p. 114). What is the solution, then? Continued Soviet-style repression? Or that the Catholic Church repudiate those who had remained faithful to it during forty years of bitterest persecution? The Orthodox have proposed "the abolition of Uniatism and the incorporation of the members of the Uniate Churches either in the Latin Roman Catholic Church or in the Orthodox Church, upon free choice."[51] That is like telling African-Americans that because they are the descendants of those forcibly brought to America by slave-traders, they must now "freely choose" to live in either Canada or Uganda. Maybe they freely choose to stay where they were born, in the USA, just as Eastern Catholics have chosen freely to remain where they are. To call some other imposed alternative a "free choice" is a mockery of language. Furthermore, such a plan would not work even if Rome tried to force it — which Rome surely has no authority, moral, ecclesial, or political, to attempt. That it would not succeed is clear from the attempt to suppress the Eastern Catholics in the Soviet Bloc. Even when faced with violent persecution, many refused to join either the Orthodox or the Latins. And it is now clear that many of those who did adjust to the situation, did so only until they regained freedom of choice, at which time they returned en masse to the Greek Catholic Church. How many is impossible to determine, since the situation is in flux and statistical accuracy is hardly an eastern speciality anyway, but for his "bilan statistique" (pp. 121-22) Roberti could have used a more up-to-date source like Roberson.[52]

Roberti complains that the western media give no credit to what the Orthodox Churches say, having recourse only to Roman sources of information ("N'accordant aucun crédit au dire des Églises orthodoxes, ils ont comme unique recours les bureaux d'information romains": p. 117). The truth is that the voice of the Orthodox Churches gets an *infinitely better* hearing in the western media and in Catholic publications than the voice of the Catholic Church does (at least with any fairness and objectivity) in the media of Orthodox Churches or countries. Furthermore, if there is a residue of skepticism in the West concerning the reliability of Orthodox information about "Uniatism," one might usefully recall the reason for it in over forty years of out-

---

[51] Cited in Erickson, "Concerning the Balamand Statement," 28, cf. 33; also "Editorial" (note 2 above) 13ff.

[52] Ronald Roberson, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey* (6th revised edition, Edizioni «Orientalia Christiana», Rome 1999).

right lying on the topic from leading Orthodox exponents in the East Bloc.

As for the "protestations" of the Orthodox at the recent naming of Catholic bishops to Moscow, Karaganda, and Novossibirsk (p. 119), those accustomed to freely planting bishops all over the western world wherever there is even a relatively small number of Orthodox believers, might recall that there are about 300,000 Catholics in European Russia, 65,000 of them in Moscow alone, being ministered to by the sole Catholic bishop in that enormous territory, while there are twelve Orthodox bishops in Germany alone. As for Siberia, it is estimated that perhaps 20% of the prewar population was Catholic, and most of the Catholics there now are there because the Russians dragged them there, and the same is true of Kazakhstan. Such facts make Orthodox protests not only frivolous; they make them scandalous.

Meanwhile, the Balamand Statement asserts: "Concerning the Eastern Catholic Churches, it is clear that they, as a part of the Catholic Communion, have the right to exist and to act in response to the spiritual needs of their faithful." Some recent statements of Constantinopolitan Patriarch Bartholomew would seem to interpret this right as one temporarily conceded them by Orthodox "economy," until they come to their senses and rejoin Orthodoxy.[53] But wishful and unrealistic thinking aside, the Eastern Catholic Churches do and shall continue to exist as distinct Churches.

Roberti concludes his survey with a decidedly negative indictment of "Uniatism," giving it "Un bilan spirituel largement négatif" (123ff). Here too, as in medical diagnosis, one might wish to have a second opinion. It is notorious that in the Soviet Union, the vast majority of vocations to the Russian Orthodox clergy, the largest financial contributions of the faithful to the Russian Church's coffers, and the highest level of religious practice and frequentation of the sacraments were all among the former "Uniates" in Western Ukraine. So one's "bilan spirituel" depends on what one considers spiritually significant.

But in the end, Roberti holds out some hope for "L'après uniatisme" (p. 125) in a new and growing fraternity between Orthodox and Eastern Catholics, as the latter begin the long slow pilgrimage of

---

[53] Cited in Erickson, "Concerning the Balamand Statement," 32-33; cf. commentary in "Editorial" (note 2 above) 13ff, 29ff.

returning to their spiritual roots. How soon these roots will grow to bear fruit is in the hands of God alone.

IV. OVERCOMING A DOLOROUS PAST: THE USES OF CHURCH HISTORY AND THE ETHICS OF ECUMENICAL DISCOURSE

The point of my remarks above was not to engage in a tit-for-tat about who did what to whom when, but to challenge all of us to face up to our common and disastrous past during this second millennium when neither Catholics nor Eastern Orthodox can pretend to have clean hands, in the hope that the imminent third millennium will be better. But will it be? "Uniatism" is the major problem blocking fruitful dialogue and communion between the Catholic and Orthodox Sister Churches. The Orthodox see partial "Uniate" reunions as dividing apostolic Sister Churches and removing the whole ecumenical problem from its proper context of reunion between these Churches as equal partners. This method of reunion via consecutive amputations is viewed as a conquest, as Catholic ecclesiastical imperialism promoted with the weapons of proselytism, deceit, and betrayal. No realistic approach to Orthodoxy can fail to take account of this attitude.

That there was proselytism involved in the establishment of the Byzantine Catholic Churches is so obvious that it needs no comment. Proselytism is more than just the legitimate, free propagation through preaching and good example of one's faith on its own merits. It implies the use of less than spiritual means, like taking advantage of the spiritual and material weakness of another Church, exploiting one's position as a majority or established Church with government links, offering material and political advantages to converts, etc.

The problem of "Uniatism" has become especially acute since the restoration of religious freedom in the Soviet bloc at the end of the 1980s. The emergence from the underground of the persecuted Eastern Catholic Churches has led to confessional conflicts and a resurgence of traditional Orthodox anti-Roman hysteria. As Catholics struggle with this issue via an examination of conscience that is often painful, much Orthodox writing on the topic is highly biased.

What we need is a serene, objective, balanced view of Eastern-rite Catholicism as a socio-historical religious phenomenon to be treated with the same criteria of historical scholarliness and objectivity as any other reality, regardless of one's personal likes or dislikes. This is

how the Orthodox must learn to treat not just their own history, but that of others too: with truth, objectivity, fairness, if not with love.

It would certainly be to their own advantage. One simple reason why, among others, is that knowledgeable Catholics will continue to view Orthodox stonewalling on this issue with disdain and disgust until some frank admissions and repudiation of past faults, and of government agents masquerading as bishops, clear the air and allow the page to be turned. Let the files be opened and the truth be known. No true Christian has anything to fear from the truth.

Until the phenomenon of "Uniatism" in its origins and the factors behind those origins, in its history, and in its present reality, comes to be viewed with more respect for historical truth, I see little hope for any lasting substantial progress in Catholic-Orthodox ecumenism. Both Catholics and Orthodox must reach the point where they can view and discuss not only "Uniatism's" origins, but also its past and present history — *all* of it, without gliding over the problematic nature, in some (though by no means in all) instances, of its origins, its ultimate development, its ideology; but also without the use of selective memory, the double-standard, hysteria and even outright slander with regard to all of the above, and in particular concerning its violent suppression in the 1940s and its recent restoration.

As Russian historian Roy Medvedev said in the title of his 1974 book on the origins and consequences of Stalinism, "*К суду истории — Let history judge.*" Like it or not, no other principle will ever have any definitive validity in human affairs. That does not mean we do not forgive, nor does it mean we cannot, must not turn the page and move on. But as a French commentator said recently apropos of the Touvier affair, the page must indeed be turned — but before it can be turned it must be read. Reconciliation does not mean amnesia, and the fact that France is reconciled with Germany does not preclude putting Vichy collaborator Touvier on trial.

It is my firm conviction that careful, fair, objective, non-confrontational, non-rhetorical writing on this issue on all levels, from the scholarly to the popular, is essential to moving the dialogue forward. Until both Catholics and Orthodox can put aside all confessional propaganda masquerading as history, look at this reality without blinkers or colored glasses, and see it as it is, with each side accepting its responsibilities, where necessary, in the condemnable aspects of its history, we are going to get absolutely nowhere.

Two prime elements in this objective view of the past must be: [1] for Catholics a clear recognition of its responsibilities for a situation created by its disastrous policies via-à-vis the Orthodox East; [2] for the Orthodox, a clear recognition of the truth regarding the dolorous events of the 1940s, and an unambiguous official repudiation of the pseudo-synods and "reintegrations" of that period.

Regarding [1], the Catholic Church inserted itself dramatically into the life of the Christian East on two occasions in history, during the Crusades, and especially in the "Age of Discovery" beginning at the end of the 15th century, setting up parallel Church structures in lands of apostolic Christianity and creating problems that exist to this day. In so doing, the Catholic Church was true to its evolving exclusivist ecclesiology of the epoch, in which there was but one valid Christendom, its own, entirely under the sway of the bishop of Rome, who could use his minions to do pretty much what he pleased everywhere. Can one wonder that the local hierarchies of age-old Churches in places like India were more than bewildered by this invasion, which was in reality if not in intention little more than imperialism on the ecclesial level? In none of this am I judging anyone's motives or good will. But good will, though far less common than the naive like to imagine, is the cheapest of all virtues, and cannot be used to excuse mistakes before the bar of history, but only at the Last Judgement.[54]

---

[54] Recent books illustrate all-too-painfully what a comedy of errors modern Catholic policy toward the Christian East, and especially toward Russia, has been: G. M. Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata e la Rivista "Roma e l'Oriente"*, 2 vols. (Libreria Editrice Vaticana, Rome 1990); A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Allianza ai nostri giorni* (Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1991); L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical approach to Christian Unity* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd. 39. Augustinus Verlag, Würzburg 1990). In this context it is neither irrelevant nor unfair to emphasize that at least two of these books are by Catholic authors (I do not know the religious affiliation of Tretjakewitch), and that such a devastatingly honest self-criticism of Orthodox policies and behavior from the pen of an Orthodox writer is almost unheard of. For an equally frank Catholic critique of the Jesuit role in East-West relations, see E. Chr. Suttner, "Die Jesuiten und der christliche Osten," *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 461-476, reprinted in Id., *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältis der Kirche zu den Völker und der Völker zur Religion*, 2 vols. (Das östliche Christentum, neue Folge, Bd. 46.1-2, Würzburg 1997) 2:554-571; Id., "Jesuiten — Helfer und Ärgernis für die Kirchen des Ostens," *Der christliche Osten* 49 no. 2 (1994) 80-95; R. F. Taft, "The Society of Jesus and the Christian East: Realities, Prospects, Reflections," *Diakonia* 27 (1994) 144-164.

As for [2], without an objective reading of the recent past, too, the present attitudes of the Orthodox and of the Eastern Catholics, and the new problems that have arisen between these Sister Churches in the former Soviet Empire, cannot even begin to be understood. No fair judgement on present tensions between Orthodox and Greek Catholics in the former Soviet Union and its East Bloc satellites is possible without an objective view of the martyrdom of the Greek Catholic Churches from the end of World War II until 1989. Attempts to attenuate or deny this history merit the same contempt now given to renewed attempts to deny the Holocaust.

The average westerner has no clear idea what this is all about, and is hence unable to understand the ecumenically damaging fallout caused by the Orthodox Churches' disillusioning behavior since the fall of Communism left them free to abandon the imposed party line and view of history. The violent suppression of the Greek Catholic Church in Western Ukraine in 1946 was followed by the same in Romania in 1948, in the Carpatho-Ukraine in 1949, and in Slovakia one year later. Slow and reluctant admissions of the truth about this history began to be admitted in the Soviet Bloc countries only in the period of *glasnost'* and *perestroika* under Gorbachev. By then, continued lying about it had become embarrassingly counterproductive, as one after another of the Greek Catholic Churches, much of whose membership (huge numbers in Galicia, Transcarpathia, and Slovakia; fewer in Romania where the history and circumstances were quite different) had remained steadfast in their convictions, emerged from the catacombs to which they had been relegated, and began to reclaim their heritage.

This history is important for several reasons. The instantaneous resurgence of the badly weakened and decimated, but still living Greek Catholic Churches upon the demise or overthrow of the communist regimes, gives the lie to claims that the forced "reunions" of 1940s were spontaneous and free. It also exposes what is really behind the repeated accusations that the Catholic Church has "reinvented" or "resurrected" a dead and gone "Uniatism,"[55] thereby stalling the Orthodox-Catholic ecumenical dialogue. The unvarnished facts show that Eastern Catholics were forced into the underground in the 1940s by one of the most violent persecutions in Christian history, of which the Orthodox Churches were also victims. So there has

---

[55] Examples in "Editorial" (note 2 above), 13ff.

been no "rebirth of Uniatism," just an end to persecution and the shameful conspiracy of silence.

All of a sudden Orthodox Churches, no longer able to rely on government repression to keep the Greek Catholics underground, cried foul, thereby alarming international bodies like the World Council of Churches, which responded with "concern" about a "problem" they had shown little or no interest in during the half-century in which these Christians were suffering the bitterest of persecutions. But these were "Uniates," whom the current ecumenical "political correctness" had hitherto allowed to be denigrated and calumniated with impunity. Such attitudes were justified by appeals to the well-known political factors and lack of free choice operative among the ordinary faithful at the origins of the Unions with Rome (any more than free popular choice was operative in the original break with Rome) — as if anything long-dead protagonists did centuries ago could legitimate recourse to brutal violence now.

The refusal to face up to this dolorous history is what impedes any substantive ecumenical progress between Catholics and Orthodox in the former Soviet Empire today. While the legitimate concerns and fears of the Orthodox must be understood and respected, the day when the sufferings and the sensibilities of millions of Byzantine Catholics could be ignored or bypassed is over. Anyone who thinks the 1993 Balamand Statement, though undoubtedly a step forward from more than one point of view, does the trick here with its admission of "unacceptable means" by civil governments in the suppression of Eastern Catholicism, is not being realistic. That is like calling the Holocaust "an activity unfavorable to the Jews." That will not do for genocide. And Balamand will not do for "ecclesiacide" either.

Is this judgement too harsh? In an extraordinary assembly on December 8-10, 1993, the Serbian Orthodox hierarchy declared that "On this earth there is not nor can there be any true peace among men and nations without complete justice and the whole truth. The future cannot be built on lies and injustice." Similar sentiments were echoed by Prof. Nicholas Lossky of St. Serge Institute of Orthodox Theology in Paris at the 37th meeting of the Catholic-Orthodox dialogue in France on May 16, 1997, calling for an "ethic of dialogue" comprising "absolute intellectual honesty, especially in the re-reading of our common history, and in the recognition of our own faults..." I espouse here fully these Orthodox attitudes, convinced that it is counterproductive for the cause of Christian unity and ecumenism to dis-

simulate in the face of this dolorous past and of the ongoing campaign of mutual vilification to which the Orthodox and Greek Catholic Churches continue to subject each other in the former East Bloc.

Add to this the disillusioning behavior of the Orthodox Churches toward other Churches and confessions since the restoration of freedom in the East Bloc. As the editors of *Plamia* put it,

> ... the Catholic communities ... developed in Siberia or Khazakhstan as a result of the deportations of German, Polish, and Lithuanian Catholics. Thus a Catholic diaspora developed in Russia as a result of persecution, just as an Orthodox diaspora developed among us in the West, especially in France. As happened in the latter case, so too may this [new] situation also be the source of mutual discovery and mutual esteem...[56]

Unfortunately, this was not to be.

> The nomination by Pope John Paul II of Apostolic Administrators on the territory of the former Soviet Union continues ... to poison relations between the Catholic Church and the Orthodox Churches. As the spectre of [communist] persecution recedes, the pope's action is judged to be a new sort of aggression, an encroachment on a territory considered to belong canonically to Orthodoxy. But this decision [of the pope] assumes its true proportions if one would consider that there are hundreds of thousands of Catholics of German, Polish, Lithuanian origin in the immense regions of Central Asia and Siberia, deported by the Stalinist regime, who have been living in a diaspora situation for dozens of years... Seventy years ago the Russian Orthodox diaspora found in France an exceptionally warm reception, as its most qualified representatives willingly recognize. Would not a word from them showing the analogous nature of situations several thousand kilometers away be able to reduce the tension sadly afflicting our Churches at a time when the duty of announcing Jesus Christ weighs urgently on every Christian conscience?[57]

As we now know, this wish went unfulfilled. It was apparently too much to expect that the Orthodox treat the Catholic diaspora the way they themselves had been treated on "the Catholic canonical territory" of France in their time of sorrow.

* * *

This, then, is the real story behind the present tensions between Catholics and Orthodox in Russia and the former Soviet puppet countries today, when, to borrow a phrase from Roberti, the com-

---

[56] "Liminaire," *Plamia* 83 (fevrier 1992) 4.

[57] R. Marichal, "Catholiques de Russie," *ibid.* 62.

portment of the Orthodox Churches toward Catholics is showing "un bilan spirituel largement négatif." The present author is perfectly aware of the questionable history behind the 16/17th century unions with Rome, and the perfectly legitimate concerns of the Orthodox Churches, which rightly view these unions as a threat to their existence and integrity. But to judge past events in the light of newly acquired principles which no one at the time of those events ever dreamed of, is an anachronism devoid of ethical or historical validity. The dignity, rights, indeed the very existence of an ecclesial community cannot be impugned today on the basis of injustices operative at its historical origins. On that basis one could justify the forcible "reintegration" of the Anglicans into the Roman Catholic Church because Henry VIII did not hold a plebiscite to see if his Catholic subjects wanted to break with Rome. Nor can one challenge a Church's right to exist because it ill accords with someone else's ecclesiology, or with new advances in theological and ecumenical consciousness. The existence of Lutheranism, a breakoff from the Catholic Church, does not accord with Catholic ecclesiology. Does that permit Catholics to seek the suppression of that confession?

This history will be overcome only when all the persecuted Churches receive the legal rights and protections which decent democratic societies accord every religious confession, as well as the respect their martyrdom has earned. One Orthodox author expresses it thus:

> Apropos of the Greek Catholic Church, the issue is not to know if it represents the "only true" Christian confession or the only possible one; the issue is to know if it has a right to exist alongside other religions. At bottom the problem does not consist in whether Catholicism is "completely true" and Orthodoxy "completely false," or the opposite (even if for the believer belonging to one or the other of these confessions, his own faith is the most complete, the most true, and the best witness rendered to God and to the Truth — all that is perfectly natural). At bottom the problem from the juridico-political point of view is that we are obliged to recognize the right to existence of no matter what confession, even if we do not share its views and its ideas. Even if we have no love for Catholicism and consider the idea of a reunion of the Eastern Churches with Rome a dangerous error, we cannot escape the fact that the Greek Catholic Church has hundreds of thousands — millions — of believers who have, by law, the right to confess their religious belief.[58]

---

[58] A. I. Protopopov, "Le «Concile de Lvov» en 1946," *Plamia* 51 (Noël 1992) 5-16, here p. 5.

Painful as they are, discussions of the topic have begun, and the results are already tangible, as the embarrassment of a public forum instills calmness, fairness, objectivity, and courtesy, sometimes even in those of intemperate views and unaccustomed to self-criticism. Pope John Paul II has already enunciated the three inalienable and inseparable principles with which this issue and every community and person involved in it must be treated: truth, justice, charity. Those of good will on both sides of the debate are in agreement on two fundamental principles:

1. "Uniatism" is to be rejected as a no longer valid method for the future.

2. The religious liberty of both individuals and communities is an absolute right which excludes all violence or coercion, physical or moral.

Several other necessary principles have not yet been received sufficient recognition:

1. Judging past events in the light of newly acquired principles which no one at the time of those events even dreamed of, is an anachronism totally devoid of ethical or historical validity.

2. The dignity, rights, indeed the very existence of an ecclesial community *today* cannot be impugned on the basis of problems and injustices at its historical origins.

3. One cannot challenge a Church's right to continued existence because it ill accords with someone else's ecclesiology, or with new advances in theological and ecumenical consciousness. Seventy years of Communism should have taught us by now that the inalienable human right of people to be what they want to be takes precedence over any ideology or anyone else's interpretation of how history ought to be.

4. Ecumenism is a two-way street where each side in the dialogue must judge itself by the exact same criteria and standards of behavior by which it judges the other. The time for scapegoating and the double-standard is over.

Only the re-establishment of communion between the Catholic and Orthodox Churches will solve all the problems of "Uniatism" satisfactorily. But if, in the meantime, solutions will remain provisional, interim answers to the pastoral and ecumenical problems posed by the existence of Eastern Catholic Churches must be sought with charity, objectivity, and realism, without the anachronistic, reductionist

simplifications of history to which these communities are too often subjected by those who have concluded that the new age of ecumenism permits them to leave those they contemptuously refer to as "Uniates" behind, making them easy game and dispensing their critics from the basic demands of human decency and justice, to say nothing of Christian charity.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert F. Taft, SJ

Aethiopica

Friedrich Heyer, *Die Heiligen der Äthiopischen Erde* (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie begründet von Fairy v. Lilienfeld herausgegeben von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme, Band 37), Erlangen 1998, pp. 240 + tavv. 7.

L'A., a cui si devono altre opere sulla Chiesa etiopica (ad es.: *Die Kirche Äthiopiens: Eine Bestandsaufnahme*, Berlin 1971; *Die Kirche in Däbrä Tabor*, Oikonomia 13, Erlangen 1981), ci dà ora il piacere di leggere questo pregevole saggio, su alcuni tra i più significativi campioni di santità della terra d'Etiopia, con un notevole contributo messo a disposizione di tutto il mondo cristiano, affinché abbia la possibilità di attingere alle ricchezze spirituali e culturali espresse da una tra le più venerande e antiche chiese d'Africa.

Il libro, che apre con un *Vorwort der Herausgeber* di Karl Christian Felmy e Heinz Ohme (p. 3) e un altro (p. 4) del Dr Merawi Tebege, arciprete, Vicario patriarcale della Chiesa Ortodossa Etiopica in Germania, continua con *Inhaltsverzeichnis* (p. 5), *Abkürzungsverzeichnis* (p. 7), *Begriffe der Kirchensprache* (p. 8) ed *Einführung* (p. 9; a proposito di Iyāsu, p. 15, v. O. Raineri, "Il regno di Iyāsu I°, re d'Etiopia dal 1682 al 1706. Traduzione del testo et. edito in PerrH XV", OCP 58, 1992, 213-240; Id., "La storia di Iyāsu (1682-1706) secondo Cerulli Etiopico 318", OCP 60, 1994, 247-253). Prosegue (p. 23) con:

A. Die Heiligen im Königreich von Aksum: Fremenatos, Abba Muse der Schwarze (p. 24; oltre alla *Historia Lausiaca* di Palladio, del santo vi è anche il *Gadla abbā Musē Ṣallim*, ed. e tradotto dallo scrivente: *Gli Atti etiopici di san Mosè il Nero*, OCP 61, 1995, 131-161; segnalo anche: [AA. VV.] *Il restauro del monastero di san Mosè l'Abissino*, Nebek, Siria. Istituto Centrale per il Restauro, Roma Ministero della Cultura – Direzione Generale delle Antichità e dei Musei. Damasco, Comunità Monastica di Deir Mar Musa, Nebek, 1998), *Die Neun Heiligen* (p. 27), *Sihima* (p. 29), *Afse* (p. 30), *Pantalewon* (p. 31), *Azkir* (p. 33), *Kaleb und sein Feldherr Abrāha* (p. 35: è citato alla nota 52 il *Gadla Ṣādqān*, di cui v. la trad. in O. Raineri, *La spiritualità etiopica*, Roma 1966, pp. 77 ss, oltre a quella di brani delle vite di Habta Māryām, Iyāsu, Abrānyos, e degli *Atti di Anania*), *Yared* (p. 37).

B. Die Heiligen der Zeit der Zague-Herrscher: Der Brief des heiligen Johannes von Karpathos (p. 43), *Der heilige Lalibela* (p. 45).

C. Die Heiligen unter der erneuerten Salomonidenherrschaft (1270 – Mitte des 17. Jh): Iyasus Mo'a ... (p. 51; cf. il recente art. di M. Kropp, "«...der Welt gestorben»: Ein Vertrag zwischen dem äthiopischen Heiligen Iyyäsus-Mo'a und König Yəkunno-Amlak über *Memoriae* im Kloster Ḥayq", AB 116, 1998,

303-330), *Täklä Haymanot* (p. 57), *Qaustos* (v. il ms. miniato Cerulli et. 194, ff. 117-164), *Anbas* (p. 64), *Alanikos* (p. 65), *Basalota Mika'el, Anorewos und Aron* (p. 67), *Filepos* (p. 69), *Ewostatewos* (p. 72), *Germana Egzi und Märqorewos* (p. 76), *Yohanni* (p. 79), *Tadewos von Däbrä Maryam* (p. 81), *Filmona* (p. 87), *Filepos von Däbrä Bizän* (p. 88), *Yafqeranä Egzi* (p. 90), *Zena Marqos* (p. 92), *Sige Berhan* (p. 94), *Fere Mika'el* (p. 96), *Zär'a Abreham* (p. 100), *Täklä Hawaryat* (p. 103), *Amda Mika'el* (p. 109), *Giyorgis von Gasätcha* (p. 110), *Krestos Semra* (p. 117), *Za-Yohannes von Kebran* (p. 119), *Täkästä Berhan und Täklä Alfa* (p. 124), *Zena Maryam* (p. 125), *Samuel von Däbrä Halleluja* (p. 129), *Nabyud von Däbrä Sihat* (p. 139), *Samuel von Waldebba* (p. 140), *Samuel von Däbrä Abbai* (p. 143), *Yona* (p. 144), *Märha Krestos* (p. 148), *Yohannes Mesraqawi* (p. 157), *Elias* (p. 160), *Täklä Maryam* (p. 162), *Abbo* (p. 165), *Habtä Maryam* (p. 169), *Iyasu* (p. 176), *Enbaqom* (p. 186), *Wälättä Petros* (p. 187), *Wold Säala* (p. 191), *Amdä Selassie* (p. 192), *Säträ Wengel* (p. 193), *Abranyos* (p. 193), *Zär'a Buruk* (p. 201).

D. Heilige und gelehrte Männer der letztvergangenen drei Jahrhunderte, in denen keine Kanonisierung geschah (p. 209): *Kifle Yohannes* (p. 210), *Der Gelehrte Kidanä Wold* (p. 212), *Memhir Woldä Mika'el* (p. 215), *Äthiopische Heilige im Heiligen Land: Amdä Mika'el* (p. 217), *Zacharias* (p. 218), *Memhir Tebabu Gamme* (p. 220), *Abba Haile Maryam und Abba Feseha* (p. 223), *Mersha Woldä Maryam* (p. 225), *Aleqa Doktor Ayelle* (p. 226), *Belay im Kloster Hasewebo* (p. 228), *Abba Mefkärä Seb* (p. 228), *Abuna Täklä Haymanot* (p. 229).

Zur Literatur: Anfängliche Erforscher der Heiligenleben und ihr literarisches Werk (p. 232), *Verzeichnis der Quellen für den bedeutendsten Heiligen: Täklä Haymanot* (p. 236; Senkessar, p. 237: va ricordato che la sua pubblicazione, iniziata da I. Guidi nel lontano 1905, e rimasta in sospeso per lunghi anni, è stata ripresa da G. Colin, *Le synaxaire éthiopien, Mois de Maskaram*, édition critique du texte éthiopien et traduction, *PO* 43, N° 195, 1986, ed ora lodevolmente condotta a termine, sempre in *PO*), *Quellen zu den übrigen Heiligen in alphabetischer Reihenfolge, Thematisch bezügliche Sekundärliteratur* (p. 238; a p. 239, segnalo la riedizione degli scritti di G. Ellero, *Antropologia e Storia d'Etiopia: Note sullo Scirè, l'Endertà, i Tacruri e il Uolkaìt* a cura di G. Lusini, *Prefazione* di G. Fiaccadori, Udine 1995), *Russische Literatur* (p. 240).

Potrà essere utile la conoscenza della *Enciclopedia dei Santi* (Bibliotheca Sanctorum Orientalium), vol. I (A-Gio), Città Nuova Editrice, Roma 1998, in cui figurano, oltre 80 *Santi Etiopici*, quasi *in toto* a cura dello scrivente.

Sarebbe stato auspicabile che, in *Oikonomia 37*, i termini etiopici fossero traslitterati con tutti i segni diacritici, per i quali ci si limita ad usare, ma non sempre, la *ä*.

O. Raineri

Arabo-christiana

Laura Bottini (a cura di), Al-Kindī, *Apologia del Cristianesimo*, traduzione dall'arabo, introduzione e cura di L. Bottini, (= Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, diretto da Samir Khalil Samir S.J., n. 4), Jaca Book, Milano 1998, pp. 316.

È probabile, come sospetta a ragione la curatrice del volume, che il cristiano arabo autore dell'*Apologia*, negli anni 813-833, sotto il califfo al-Ma'mūn, rispondendo con un rifiuto al musulmano che lo esorta ad abbracciare la religione islamica e anzi accusandola risolutamente di falsità, abbia taciuto prudentemente il suo vero nome e ne abbia dato uno posticcio, per non esporsi a rappresaglie. Infatti quando, più tardi a Bagdad, l'ebreo Ibn Kammūna scrive il suo *tanqiḥ* o esame delle tre fedi, ebraica, cristiana e islamica, (Sa'd B. Mansūr Kammūna, *Examination of the Enquiries into the Three Faiths*. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion, University of California, Berkeley 1969) deve fuggire dalla capitale abbaside se vuole salvare la vita. Più prudente, il cristiano arabo della Mesopotamia Ibn Maḥrūma, risponde a Ibn Kammūna, su Ebraismo e Cristianesimo, guardandosi bene dal commentare quanto Ibn Kammūna ha scritto sull'Islam. Tanto è vero che nessuno ha mai dubitato che lo scritto contenuto nell'*unico codice* della Biblioteca Angelica di Roma, edito la prima volta 15 anni fa in Libano, sia di Ibn Maḥrūma, come recita il manoscritto (Ibn al-Maḥrūma, *Hawāshi sur le Tanqiḥ d'Ibn Kammūna*. Étude et édition critique par Mgr. Habib Bacha, Liban, Librairie St. Paul 1984). Ma nonostante il comprensibile anonimato di questa *Apologia*, si deve riflettere sul fatto che rimanga in circolazione. Ebbe infatti molto successo tra i Cristiani, senza mancare di lettori tra i Musulmani. Ecco perché valeva la pena tradurre in italiano questo classico dell'apologia cristiana araba. La prospettiva è decisamente didattica. Al-Kindī (lo chiamiamo come ha voluto essere chiamato, senza troppo rammaricarci che il suo vero nome ci sfugga), ha previsto tutto con cura: l'interlocutore islamico, colto e garbato, che presume di conoscere la religione cristiana, tanto che ne espone lucidamente vari aspetti, incluse le differenze fra i Cristiani stessi, preparando il terreno alla presentazione dell'Islam nella luce migliore; il puro monoteismo, i suoi *arkān* o pilastri della pratica religiosa, il premio e il castigo promesso, con la conclusione di abbracciare una religione affascinante e ragionevole. Il criterio infatti è la ragione (p. 72). Quando il cristiano prende la parola incomincia con Abramo. Abramo era *ḥanīf* e poi monoteista. Dobbiamo conformarci a lui in quanto *ḥanīf*, o in quanto monoteista? Quindi affronta il problema di Dio, che è uno e trino. "Non abbiamo mai detto, né lo diremo mai che Dio ha preso una compagna e ne ha avuto un figlio. La nostra affermazione che Dio ha un Figlio eterno, il Verbo, non ha nulla a che vedere con la vostra affermazione che Dio ha adottato un figlio" (p. 89). Quindi *ad hominem*, alludendo al versetto "Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il suo Verbo che

egli depose in Maria, uno Spirito da lui esaltato" (Corano 4, 171) ribatte: "Dice che Dio è uno ed eterno e poi torna sui propri passi e contraddicendosi dichiara che Dio ha uno Spirito e un Verbo, proclamando così l'unicità e la trinità senza saperlo" (p. 94). Quanto poi alle altre parole coraniche "Dio non è il terzo di tre" confonderebbero i cristiani con i marcioniti che insegnano l'esistenza di tre dei. Mentre i cristiani affermano in realtà che Dio è uno dotato di un Verbo e di uno Spirito inseparabili (pp. 99-100). Ma oltre alla difesa della propria religione, lo stratega agguerrito, il logico smaliziato, attacca l'avversario, negando in base a una serie di argomenti che Muhammad sia profeta, che il Corano sia coerente e che le conversioni all'Islam siano determinate da motivi spirituali, piuttosto che da interessi egoistici. Si tratta di dialettica pugnace e severa. Ci sono stati cristiani orientali, viventi nella società islamica, i quali hanno avuto un atteggiamento più duttile. Per esempio Timoteo I patriarca della Chiesa di Oriente che dialoga con il califfo al-Mahdi. Forse questa considerazione potrebbe escludere che l'autore dell'*Apologia* sia membro della Chiesa di Oriente.

La Bottini ha fatto nell'introduzione, nella traduzione e nelle note un buon lavoro, onesto, coscienzioso e serio. "Grazie a lei — dice Samir nella prefazione — questa lunga apologia, a volte confusa, è divenuta chiara e limpida".

V. Poggi, S.J.

Bartolomeo Pirone (a cura di), Al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, *Summa dei principi della Religione*. Vol. I: Proemio e capp. 1-19. Introduzione, traduzione e note di Bartolomeo Pirone (= The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies. Studia Orientalia Christiana — Monographiae 8), The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Co-Editor Franciscan Printing Press, Cairo – Jerusalem 1998, pp. 404.

La *Summa dei principi della Religione* composta da Mu'taman Ibn al-'Assāl, uno degli Assalidi, così meritevoli per la storia e il pensiero della Chiesa coptortodossa, viene gradualmente messa a disposizione dei Lettori, non solo nel suo testo arabo, ma anche in una sua versione italiana. Infatti è già apparso nel 1987 uno studio arabo introduttivo generale (cf. OCP 1997, 530-531) e nel 1998 è stato edito il testo arabo del Proemio e dei capitoli 1-19, a cura di Abullif Wadi. Ora esce, in italiano, a cura di Bartolomeo Pirone, l'introduzione generale su Mu'taman e su questa sua opera (pp. 13-35) nonché la versione italiana del Proemio e dei capitoli 1-19 della stessa, già editi in arabo a cura di Abullif Wadi.

L'introduzione generale dà il contesto copto dei secoli XII-XIII, sotto gli Ayyubidi e sotto i Mamelucchi, una breve storia ecclesiastica dell'epoca con la figura del patriarca copto Cirillo Ibn Laqlaq e gli Awlād al-'Assāl, cioè al-As'ad, al-Ṣafī, al-Amgad e, finalmente al-Mu'taman. Si tratta in generale del-

l'attività letteraria di quest'ultimo e in specie della *Summa dei principi della religione*.

Inizia quindi la versione del Proemio, nel quale Mu'taman presenta sommariamente al Lettore il contenuto della sua opera. Ne sono poi tradotti i primi diciannove capitoli. Il primo capitolo elenca i libri della Scrittura e le diverse confessioni cristiane, dei Copti, dei Siri ortodossi, degli Armeni, dei Latini, dei Greci e dei cosiddetti Nestoriani. Il secondo traccia gli elementi del ragionamento che, secondo la logica aristotelica e, soprattutto, il compendio porfiriano, ebbero grande diffusione e successo nel mondo arabo. Il terzo capitolo tratta di Dio. Il quarto della creazione. Il quinto dell'intelletto, dell'anima e del corpo, di forma, materia e attività umana. Il sesto tratta del rapporto fra Antico e Nuovo Testamento. Il settimo espone l'ininterrotta tradizione e la garanzia della sua continuità presso i Cristiani. L'ottavo tratta delle differenti confessioni cristiane, giacobita, melchita, nestoriana, ma nello stesso tempo ricorda che il melchita Naẓīf Ibn Yumn e il nestoriano Elia di Nisibi sostengono che sull'unione in Cristo di umanità e divinità i Cristiani concordano. Mu'taman fa dipendere etimologicamente l'appellativo di "giacobita" non da Giacomo Baradeo, come di solito, ma da Giacomo di Sarug (p. 224). Il nono capitolo espone una serie di eresie trinitarie e cristologiche condannate. A p. 224 il traduttore lascia un nome nella semplice traslitterazione senza identificarlo. Potrebbe trattarsi di Aezio o di Eunomio. Il decimo capitolo spiega gli elementi del Credo niceno-costantinopolitano. L'undecimo espone alcuni principi logici indispensabili al ragionamento teologico, per esempio la distinzione fra quanto Dio non è, teologia negativa o apofatica, da quanto Dio è, teologia positiva o catafatica. L'uso della metafora non può essere univoco, ma analogico, quando si parla di Dio. Come mai il Vangelo usa così spesso le parabole? Piace constatare come, a conferma del suo metodo teologico, Mu'taman citi la *Guida dei perplessi* di Maimonide (pp. 254-255). Il duodecimo capitolo tratta della possibilità di provare la verità della religione e adduce le argomentazioni di Ḥunayn Ibn Isḥāq, Yūḥannā Ibn Mīnā e Abū Rā'iṭah al-Takrītī. Il capitolo decimoterzo tratta di fede e opere come elementi essenziali della religione. Per Mu'taman il digiuno comporta l'astenersi da annusare frutta, profumi e dall'aspirare tabacco, già diffuso all'epoca nel mondo arabofono (p. 277). Il decimoquarto prova l'unicità del Dio dei Cristiani e cita gli argomenti addotti da Elia di Nisibi a colloquio con il visir Abū al-Qāsim al-Maghribī (p. 285). Adduce anche versetti coranici per confermare il monotesimo cristiano. Quindi nello stesso capitolo illustra le condizioni per ricevere il battesimo. Il decimoquinto capitolo tratta della veridicità del Vangelo. Il capitolo decimosesto esamina i concetti di uno, sostanza e ipostasi, soprattutto nel mistero trinitario. Il capitolo seguente continua lo stesso discorso rispondendo alle obiezioni di 'Abd Allāh al-Nā'ī e di Abū 'Isā al-Warrāq. Nelle risposte Mu'taman cita suo fratello al-Ṣafī e il pensatore cristiano Yaḥyā Ibn 'Adī. Il capitolo decimottavo affronta il problema degli attributi di Dio: intelletto, intelligente intelligibile e

paternità, filiazione, processione. Nel decimonono Mu'taman espone la dottrina trinitaria e risponde alle obiezioni al riguardo. Cita 'Ammār al-Baṣrī e suo fratello al-Safī.

A conferma della mia ammirazione, mi auguro di vedere presto completata la traduzione italiana di questo capolavoro della teologia copto-araba.

V. Poggi, S.J.

Bartolomeo Pirone, (a cura di), *Vita dei Santi Massimo e Domezio nelle Fonti Arabe*. Offprint from *Studia Orientalia Christiana*. Collectanea 29-30 (1996-1997) 249-388.

Nella Introduzione si citano rispettivamente la vita copta edita da E. Amélineau nel 1894, la vita copto-sa'īdica edita da H. Munier nel 1916, la leggenda siriaca edita da F. Nau in PO V (1910) e le voci "Massimo e Domezio" di J.-M. Sauget nella *Bibliotheca Sanctorum* e "Maximus and Domitius" di M. van Esbroeck nella *Coptic Encyclopedia*. Il testo arabo qui edito si basa sui manoscritti Sinai ar. 475 e 530, Göttingen ar. 114, Ambā Maqār ar. 34, BN parigina ar. 258 e 4793. All'inizio di questa vita dei due figli dell'imperatore Valentiniano che abbandonano gli agi imperiali per ritirarsi nel deserto d'Egitto presso l'anacoreta Macario, richiama l'attenzione la terminologia di *'uẓmā rūmiyya*, gloriosa Roma, per Costantinopoli, (ar. 1). Alla fine del testo c'è un'altra allusione alla stessa città, quasi a conferma che la Roma di cui si parla nel documento non è la Roma del Tevere ma quella prescelta da Costantino come nuova capitale dell'impero: "Ricordo che un giorno, mentre mi recavo con loro nel deserto, ebbi a dire: Se foste rimasti nella città di Costantino, non sareste forse assisi sul trono dell'impero?" (ar. 330). Questa vita dei due santi abbonda di prodigi, molti dei quali operati spruzzando acqua "di benedizione". E ci sono aspetti "ecologici" nelle meraviglie operate per intercessione dei due monaci taumaturghi, per es. sanare un cammello azzoppato o un vitellino cieco. Ma un particolare si poteva commentare ulteriormente: le vesti monacali nere e il cappuccio monastico pure nero ricamato di croci. "Li rivestì dell'abito monastico, alla foggia e secondo il rito dei siriani. Costoro infatti indossano solo vesti nere (ar. n. 17) ... con sulla testa una cocolla trapunta di croci" (ar. n. 18). È l'uso anche oggi presso i monaci sirortodossi. Ma anche il clero copto porta veste e copricapo nero. Chi ha cominciato per primo?

V. Poggi, S.J.

Armeniaca

Filippo Santi Cucinotta, *Un Vescovo armeno al Vaticano II. Le Memorie di mons. Cirillo Zohrabian* (= Facoltà Teologica di Sicilia - Studi, 3), Salvatore Sascia Editore, Caltanisetta - Roma 1998, pp. 158.

Mons. Cirillo Zohrabian è nato il 25 giugno 1881 a Erzerum in una famiglia armena cattolica. Il 12 maggio 1904 è sacerdote cappuccino e l'anno seguente è assegnato al convento di Erzurum. In dieci anni costruisce una chiesa, un orfanotrofio, una scuola elementare e una scuola media superiore. Quando nel 1914 scoppia la guerra, si trova a Istanbul. È salvo dalle stragi ma i suoi genitori, parenti e fedeli sono deportati in Mesopotamia o crudelmente soppressi. Rimane a Istanbul insegnando in scuole cattoliche, finché il delegato apostolico gli chiede di occuparsi dei prigionieri di guerra italiani e dei cattolici Armeni rimasti nella capitale. Dopo la guerra P. Zohrabian assiste i Greci cattolici rifugiati nella città di Trebisonda. Ma un giorno del 1923 i soldati turchi vengono a prelevarlo e lo portano in carcere. "Vi siete finto prete, mentre non siete altro che il capo del comitato greco per il risorgimento dell'impero del Ponto!" Lo condannano a morte. Per fortuna "era giunto in quei giorni l'ex prefetto della città di Erzurum, padre di due giovani che frequentavano la scuola gestita da P. Cirillo. Per riconoscenza all'opera in favore dei suoi figli, l'ex-prefetto si interpone presso il governo. La sentenza capitale è commutata in esilio perpetuo sotto l'accusa di aver aiutato i Greci, nemici della nazione. Padre Cirillo è condotto alla frontiera e il 17 marzo riceve il decreto di perpetuo bando dal territorio turco. Imbarcato su una nave diretta a Brindisi, fa tappa a Corfù, incontra il vescovo cattolico e questi gli chiede di prendersi cura degli Armeni. Il suo P. Generale e la Congregazione per la Chiesa Orientale, danno il loro benestare. Rimane quindici anni, tra Grecia, arcipelago, Dodecaneso, Bulgaria, alla ricerca di Armeni da aiutare e assistere spiritualmente. Finché il 17 novembre 1938 è nominato vicario patriarcale degli Armeni dell'Alta Gesira, fra il Tigri e l'Eufrate. Due anni dopo, quando ha già costruito la cattedrale di Kamischlié, è consacrato vescovo dal patriarca armeno Gregorio Agagianian. Dopo sedici anni ci sono nel suo territorio ecclesiastico 18 chiese, due orfanotrofi, un ospedale, un seminario e in ogni villaggio scuola e cappella. Ma deve affrontare continue difficoltà sia con il governo siriano, sia con il governo turco, trovandosi Kamischlié sui confini dei due Paesi. Incarcerato dai Siriani è proscritto dai Turchi. Ormai ha superato i settant'anni. Il Patriarca Agagianian lo nomina Visitatore Patriarcale degli Armeni in America Latina. Non è tuttavia l'ultima maggiore esperienza di questo genuino orientale cattolico. Egli partecipa infatti al concilio Vaticano II. E non contento di essere presente e attivo in Concilio, redige un diario di quella sua partecipazione. Il suo — dice bene il Curatore — piuttosto che un diario del concilio, è il concilio in un diario. Il Curatore ha avuto la felice idea di commentare

quel diario con passi dell'autobiografia e dell'epistolario di Zohrabian. "Sabato 27 ottobre 1962. De Liturgia. Ho parlato della Liturgia armena: sopprimere la preghiera del celebrante mentre il coro canta il Trisaghio. Le due preghiere prima della comunione del sacerdote. Per sopprimere o aggiungere qualsiasi cosa intendersi con gli Armeni ortodossi o Gregoriani". "Venerdì 18 settembre 1964. Dei doveri pastorali dei vescovi. Anch'io sono intervenuto. Ho insistito che è impossibile compiere il dovere del vescovo senza una propria scuola libera, della quale il vescovo sia responsabile, anche nella scelta dei docenti". "Giovedì 18 novembre 1965. Oggi, noi vescovi armeni siamo stati ricevuti dal S. Padre in udienza. Il Papa appena mi vide mi salutò: Ecco il Profeta". In una lettera del 31 gennaio 1968 Zohrabian spiega perché il papa lo chiami così: Nel 1964 incontrando il Papa gli aveva detto la sua riconoscenza per il pellegrinaggio che aveva fatto in Terra Santa, confidandogli che da tempo aveva sognato quel viaggio pontificio alle sorgenti. "Vostra santità non si è contentata di una parola, è andata fino ai piedi di Israele per manifestare simpatia per il popolo di Dio, da cui abbiamo ereditato la S. Bibbia, i profeti, la Madonna, Gesù, gli Apostoli che erano tutti Ebrei. Tanto piacque a SS questa mia esternazione che non la dimentica più. Ogni volta che ci incontriamo allarga le braccia e esclama: Ecco il nostro Profeta!" Da tutto il diario appare come il Concilio, alla ricerca della guida dello Spirito, entusiasmi il vescovo armeno. Zohrabian non è rivoluzionario, non protesta per la maniera con cui l'Oriente cattolico è trattato da Roma, ma nello stesso tempo non è mai servile. "Mi hanno obbligato a dare le dimissioni da vescovo della Gesira ... mi mandarono via senza pensione con la scusa che l'Ordine Cappuccino è obbligato a mantenermi. E pensare che ho fondato due ordinariati armeni senza che mi aiutassero neanche di un centesimo".

Cucinotta offre al lettore, come chiave di lettura del diario di Zahrabian, la novella siciliana della *Giara* di Pirandello. Quando la giara si rompe, c'è chi vorrebbe il solo mastice miracoloso per ripararla. È Zi Dima Licasi. Mentre don Lollò, il padrone della giara, pretende oltre il mastice anche la sutura con i punti. Zi Dima, contrariato nel suo orgoglio professionale, ripara la giara standoci dentro. Don Lollò, esasperato, dà un calcio alla giara rimessa a nuovo e la rompe senza possibilità di restauro. Anche Zohrabian vuol sanare le fratture ecclesiastiche, ma il suo lavoro è simile a quello di Zi Dima Licasi. Non resiste alla prova e Zohrabian rimane con la sua identità lacerata di orientale e di cattolico, quasi manchino finora mastice e punti per saldare insieme l'uno e l'altro. Zohrabian non ha abbracciato coraggiosamente la teologia delle Chiese sorelle cara a Paolo VI. Cucinotta invoca perfino V. Propp, *Morfologia della fiaba* e *Le radici storiche dei racconti di magia* a sostegno della sua penetrazione del dramma autobiografico di Cirillo Zohrabian. Con tutto ciò è proficuo a tutti i Cristiani di Occidente ascoltare la voce di Zohrabian che grida la sua insopprimibile armenità, la

sua prospettiva orientale, evidenti anche nel diario del Concilio che Cucinotta ha saggiamente edito e commentato.

V. Poggi, S.J.

Balcanica

Boško I. Bojović, *Raguse (Dubrovnik) et l'Empire Ottoman (1430-1520). Les Actes impériaux en vieux-serbe de Murād II à Selīm Ier.* (= Textes. Documents. Études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 3), Association Pierre Belon, Diffusion De Boccard, Paris 1998, pp. LII + 420.

La Repubblica di Ragusa, Dubrovnik, o Città di S. Biagio, primo porto della costa occidentale dei Balcani, fu uno dei principali agenti di scambio economico fra Oriente e Occidente nel Mediterraneo. Capace di avere in mare contemporaneamente fino a 200 navi, riuscì addirittura a rivaleggiare con Venezia. Ragusa sa destreggiarsi con la Porta, semmai facendo il doppio gioco, per esempio tacendo all'Ungheria i suoi trattati con i Turchi e viceversa, oppure assecondando segretamente l'albanese Skanderbeg, in guerra contro di loro. L'integrazione dei paesi balcanici nell'impero ottomano coincide con la sua epoca d'oro, verificatasi nei secoli XV e XVI. Ora i ragusani, da buoni commercianti, conservavano con cura i loro documenti. I loro archivi, a detta di F. Braudel, che li frequentò, sono i più importanti per la storia del Mediterraneo (pp. 1 e 140). Ecco perché l'A. vuol far conoscere, in traduzione francese, 129 documenti, riguardanti il rapporto fra impero ottomano e Ragusa.

Il libro si apre con una breve prefazione di Irène Beldiceanu (pp. vii-viii) e una nota di Alberto Tenenti sui notai italiani che postillano i documenti qui riportati (p. ix). Le sigle e le abbreviazioni (pp. xi-xviii) precedono la bibliografia (pp. xix-lii). L'Avant-propos dell'A. (pp. 1-5) deplora l'ignoranza da parte dei turcologi occidentali delle edizioni originali in vecchio serbo vernacolo fatte da Truhelka e Stojanović e giustifica perciò questa traduzione francese di una loro scelta, introdotta storicamente e commentata. L'*Introduction* (pp. 7-180) è infatti un saggio sull'epoca dei documenti, cioè dal 1430 al 1520, essendo sultani Murād II°, Mehmed II°, Bāyezīd II° e Selīm I°. Dalla emancipazione di Ragusa da Venezia nel 1358, alla battaglia del Kossovo del 1389, in cui cadono i due capi rivali, Lazar e Murād I°, alla guerra di Radosav Pavlović contro Ragusa, i Ragusani non firmano trattati con i Turchi fino al 1430, quando stipulano con loro un trattato politico-commerciale. Dopo la conquista turca di Costantinopoli l'espansione ottomana occupa egualmente territori già sottoposti a tributo e territori che oppongono resistenza. Ma nel 1458 Ragusa ottiene privilegi tali da renderla favorita rispetto agli stessi musulmani (p. 31). I Turchi incalzano con la

conquista di Bosnia ed Erzegovina e compiono razzie nel 1480 nel territorio della Repubblica ragusana. Ma il gioco politico, nel quale Ragusa è maestra, le fa accettare l'aumento di tributo, purché sia consacrata la sua extraterritorialitá. Il regno di Bayazīd II° favorisce Ragusa che approfitta dei conflitti di Venezia con il Turco per fungere da unico porto che collega Turchia e mondo cristiano. Anche sotto Selīm I°, Ragusa prospera. I calafati ragusani costruiscono navi ottomane (p. 69). Ragusa moltiplica i suoi scali commerciali nelle città balcaniche, noleggia le sue navi, esporta sale, estrae argento dalle miniere, invia e riceve mercanzie. La sua prosperità economica la rende stabile politicamente e la stabilità favorisce a sua volta il commercio, con la convenzione del 1485. Il regolamento fiscale del 1505 vige fino al 1513, quando sono ristabilite le sue Capitolazioni.

Le pagine 181-372 costituiscono la sezione documentaria del volume con 129 testi. Ogni documento è numerato in ordine progressivo, con il riferimento alle edizioni originali di Truhelka e Stojanović. Sono lettere imperiali, firmani, concessioni di privilegi. La maggior parte trattano di denaro da pagare, talvolta con l'ammonimento della scadenza. Alcune contegono esenzioni, rimborsi, restituzione di merci confiscate o proibizione a sudditi ottomani di entrare nel territorio ragusano senza espresso consenso del Sultano. Altre impongono che imputati di crimini siano assicurati alla giustizia (nn. 34, 35, 55, 78). Alcune riguardano lasciti, eredità o contenziosi amministrativi. Tre ringraziano la repubblica delle informazioni che forniscono alla Sublime Porta (nn. 116, 18, 129). L'A. avrebbe potuto ricordare a questo proposito i famosi "Avvisi di Ragusa", sia pure riguardanti il secolo XVII, sorta di servizio d'informazioni da Ragusa al Papa, sullo stato dell'impero ottomano. Scoperti nell'Archivio Vaticano da Angelo Mercati furono editi da Ivan Dujčev in OCA 101 nel 1935. Ragusa faceva qualcosa del genere anche a vantaggio dell'impero ottomano, secondo l'astuto principio, "fra due litiganti il terzo gode".

Questo libro, fedele al titolo, spalanca una finestra sulla storia di Ragusa e dell'impero ottomano. Utile il glossario che insegna per es. come *poklisar,* inviato, venga dal greco ἀποκρισάριος, *hounker*, sovrano, dal persiano ẖudāvendigār e *voynuq,* soldato, dallo slavo voinik. Dopo gli indici (pp. 387-414) tre facsimili forniscono esemplari di tugra o sigla calligrafica sultaniale (pp. 415-417).

V. Poggi, S.J.

Byzantina

A. E. Laiou, D. Simon (ed.), *Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1994, pp. IX- 267.

La legge, si sa, fu uno dei pilastri dell'Impero Romano, e ha sempre emanato quell'aura di immutabilità da renderla riferimento principe nella comprensione del sistema sociale. Una certa lettura della legge, tuttavia, scissa dal mutevole mondo sociale, porta inevitabilmente a fraintendere la storia e la comprensione stessa della società nella quale effettua la sua funzione. Un symposium si tenne a Dumbarton Oaks su "Legge e società", volto non tanto a scoprire novità o eccezioni alle norme codificate, quanto, come i due curatori asseriscono e i saggi qui raccolti dimostrano, a esemplificare domande: a) che relazione passa fra la legge e la sua messa in opera da parte del legislatore e del suddito?; b) che idea si faceva il bizantino della legge?; c) perché l'emanazione della legge? In verità, e qui è il pregio del presente volume che tenta di rispondere a queste domande e affronta il tema della legge da differenti punti di vista della vita sociale bizantina. Con ciò appare quanto varia sia stata la lettura della legge fatta dai bizantini, e quanto elastica sia stata la società che l'ha vissuta interpretandola. Un intenzionale distacco si verifica nella concezione universalistica dell'emanazione della legge da Giustiniano a Leone V (Leone III forma un caso a parte: su questa dicotomia si pronuncia D. Simon, "Legislation as both World Order and a Legal Order", 1-25). Un diverso distacco, fra società e detentore del potere, viene affrontato da G. Dagron, "Lawful, Society and Legitimate Power: ἔννομος πολιτεία, ἔννομος ἀρχή", 27-51: la figura del giudice, o del giurista, entra esemplarmente nell'attuazione di quel potere legittimo (ἔννομος ἀρχή), detenuto dal solo imperatore. M.-Th. Fögen, "Legislation in Byzantium: a Political and Bureaucratic Technique", 53-70, parte col ricordare brevemente il rapporto esistente nel IV sec. (i casi di Diocleziano, Costantino, Valentiniano, Teodosio I) fra legiferare e politica: l'ideologia politica della figura imperiale esigeva l'atto del legiferare. Era certamente questo il periodo fondante la figura imperiale, e come tale l'emanazione della legge sottolineava questa funzione. Nei secoli che seguirono, la legge non era più richiesta per sostenere un'istanza politica (l'ideologia imperiale ormai assodata), e diventa appannaggio degli avvocati, giuristi e funzionari. Le pagine di J. H. A. Lokin, "The Significance of Law and Legislation in the Law Books of the Ninth to Eleven Centuries", 71-91, si muovono su un terreno che oseremmo chiamare di filosofia della legge. V'è non solo uno scarto semantico, ma quasi ontologico della legge, quando questa passa dal suo status neutro (secolare) a quello relazionale (sacro), allorquando si riconduce a Dio e/o all'imperatore. Cominciato sotto Diocleziano (almeno lo stadio iniziale della competenza imperiale fino al *vigor legis*), ma con Giustiniano la *jurisprudentia veterum* viene incorporata nella fonte della legge. Leone VI segue

questa linea con una sfaccettatura più concreta (nelle *Novellae*) determinando la procedura legislativa. Diviene Πολιτικός (civile) nel IX sec. Il diaframma di separazione fra capitale e provincia; Costantinopoli è il solo centro πολιτικός ove si unificavano giustizia e finanza. Su questa linea di demarcazione P. Magdalino, "Justice and Finance in the Byzantine State, Ninth to Twelfth Centuries", 93-116, analizza lo specifico aspetto della funzione del fisco nelle dispute sulla tassazione o sulla possessione fondiaria da parte dello Stato. La moltiplicazione e funzione di corti speciali (applicate e applicabili a diversi casi) è il soggetto analizzato da R. J. Macrides, "The Competent Court", 117-129. Una parte a sé stante sono le pagine di I. M. Konidaris, "The Ubiquity of Canon Law", 131-150. Si tratta della "legge della chiesa", così come essa è stata esercitata dal IX al XII sec.; la diversificata attività dell'apparato ecclesiastico rendeva malleabile l'applicazione delle antiche norme canoniche (dialettica fra esattezza ed economia della legge). Partendo dal bozzetto illustrativo dell'imperatore Teofilo a cavallo, così come riprodotto dal Continuatore di Teofane, e terminando col ritratto di Nicefore Botaniate, così come trasmesso da Michele Attaliate, A. E. Laiou, "Law, Justice, and the Byzantine Historians: Ninth to Twelfth Centuries", 151-185, percorre lungo i secoli la relazione, sempre cangiante, fra la legge ed un suo elemento costitutivo, la giustizia: ancora, il rapporto più impellente, fra giustizia e fiscalità. Il caso di Psello, retore per eccellenza, ma a volte chiamato a districare casi giuridici (e pur in questo egli resta fondamentalmente un "filologo" [retore]), è quanto presentato da G. T. Dennis, "A Rhetorician Practices Law: Michael Psellos", 187-197. A. Kazhdan, "Some Observations on the Byzantine Concept of Law: three Authors of the Ninth through the Twelfth Century", 199-216 presenta atteggiamenti e posizioni di tre non giuristi, vale a dire da Teodoro Studita, Michele Psellos e M. Coniate: l'invocazione alla *philanthropia* con lo Studita, alla *philia* con Psellos, e alla punizione con Coniate. Di un'altra giustizia, quella invisibile, parla H. Maguire, "From the Evil Eye to the Eye of Justice: the Saints, Art, and Justice in Byzantium", 217-239. I sottofondi psicologici degli amministratori della giustizia e di coloro che sottostavano ad essa sono innegabilmente aspetti vividi della vita bizantina, operazioni che una giustizia non scritta e razionale esercitava nella quotidianità. La letteratura profana, ma soprattutto l'agiografia è il terreno ove questi "espedienti giuridici" trovano i loro più vividi esempi e attuazioni. L'ultimo saggio, quello di I. Kalavrezou, "Irregular Marriages in the Eleventh Century and the Zoe and Constantine Mosaic in Hagia Sophia", 214-259, entra in quella sequenza di linee, tanto care agli occhi dei bizantini, espresse nel mosaico costantinopolitano. I due della coppia imperiale, sposatisi nel 1042, avevano alle spalle già due matrimoni; inoltre, non si dimentichi, Costantino IX aveva ufficialmente riconosciuta la sua relazione con Sklevaina. Il retroterra civile della coppia, benché imperiale, non eludeva la irregolarità del connubio che, sia pure in forma sottile, ma parlante ad occhi accostumati alle rifiniture, Cerulario seppe ben foggiare

nell'aggiustare il pannello musivo precedentemente rappresentante Zoe col suo primo marito, Romano III. Rispetto al precedente schema, ambo le teste dei soggetti imperiali furono rifatte si da presentare una sottomessa posizione (non frontale, ma inclinata) rispetto a Cristo. Questi, infatti, invece di avere l'usuale accondiscendente viso rivolto verso l'imperatore, mostra invece una netta frontalità quasi a marcare un supremo distacco dai due. Pur se, dunque, non sfacciatamente evidente ai molti, la chiesa, e qui è Cerulario, ebbe modo di evidenziare la irregolarità coniugale dei due. I saggi sono ricchi, forbiti e stimolanti; offrono piste nuove e differenziate per sceverare un campo, quello della "legge", all'interno del tessuto sociale di Bizanzio.

V. Ruggieri, S.J.

Sally McKee (ed.), *Wills from Late Medieval Venetian Crete 1312-1420*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C. 1998, vol. I, pp. XX-1200; vol. II, pp. 480; vol. III, pp. 997.

Le "carte" relative alla presenza veneziana nell'isola di Creta hanno costituito un fondo a parte nel grande Archivio di Stato di Venezia. Questo fondo, l'*Archivio del Duca di Candia,* raccoglie così una mole considerevole di documenti, di cui una parte ha costituito il fine di un progetto condotto da Dumbarton Oaks e dall'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia. Questa ponderosa pubblicazione edita 790 atti testamentari stilati nell'arco di un secolo circa a Creta, al tempo dell'amministrazione veneziana dell'isola. La natura dell'opera, dunque, è di carattere esclusivamente archivistico, e questo è certamente un grande contributo alla storia dell'isola. Dagli atti, notoriamente, si raccoglie a piene mani notizie ed informazioni onomastiche, procedurali, giuridiche e sociali che aprono uno spaccato altrimenti inaccessibile attraverso altre fonti. La breve introduzione chiarisce il senso del possedimento della terra e dei beni (non si tratta di un sistema feudale), il suo uso ed estensione nel tempo (il rinnovamento dopo 29 anni). La natura del feudo è duplice: *serventaria* (lotto sufficiente per l'approvvigionamento di uno o più fanti), e *cavalleria* o *milicia* (lotto per il cavaliere). Dal tenore degli atti ben si discerne la diversità delle etnie (al tempo latina, greca ed ebraica; per quest'ultima si hanno 36 casi di sottoscrizione di testimoni riconoscibili dal fatto che era dovuto aggiungere "iudeus/a" accanto alla firma) che ha avuto un suo peso nelle procedure sociali del tempo. S. McKee riconosce, tuttavia, che il lato più oscuro di tutta questa mole archivistica è la carenza di conoscenza nella pratica notarile. Per alcuni versi questo è vero, giacché sono da supporre le varie *imbreviature* notarili che dovevano accompagnare la stesura finale dell'atto testamentario; ed è ancor vero che, pur non essendo così loquace la prassi notarile veneziana da illuminare quanto accadeva "in provincia", bisogna fare riferimento ai protocolli esemplari e alla prassi legale tipica per delle chiarificazioni su quanto accadeva nella pras-

si isolana. Lo schema di stesura dell'atto, nelle sue linee generali, ricalca uno ben consolidato nelle cancellerie medievali: una invocazione all'Altissimo (*In nomine Dei eterni, amen*); datazione (*ab incarnatione*, senza il "regnante"); luogo ove l'atto veniva eseguito (Candide [Candia] Creta); l'*arenga*; la *narratio*; la *dispositio*; v'è poi la "maledizione" e relativa pena pecuniaria su qualcuno che presuma *obviare* il testamento; segue poi il segno o l'emblema notarile, ed infine i nomi dei testimoni. Come si diceva prima, l'intenzione primaria dell'opera è quella di pubblicare i documenti e renderli disponibili per ricerche ulteriori. Restano, tuttavia, a nostro parere delle mancanze che avrebbero potuto essere facilmente superate, offrendo così una documentazione più funzionale anche per futuri studi. Nel III volume, si poteva riprodurre in fotografia qualche documento anche per dare una testimonianza della corsiva notarile (un esempio per ciascuno studio notarile), giacché nessuna analisi è stata offerta sulla scrittura; si potevano indicare, sempre nello stesso volume, se la voce indica un t(estis), un n(otarius), un t(esta)t(or), o un c(omissarius); sarebbe stato anche più esatto dare le varianti relative allo stesso nome, quando queste accadevano. Il non avere sott'occhio una riproduzione lascia supporre che gli atti non abbiano utilizzato abbreviazioni, cosa che risulterebbe veramente strana all'interno di una cancelleria pur se piccola (che tipo di trascrizione si è attuata?). Si tratta, ci siamo chiesti, di carta o di pergamena? Di che tipo e qualità? Ovviamente si cita il S.N. (*signum notarile*) alla fine, prima delle sottoscrizioni: si poteva dare una-due tavole con questi segni o emblemi. Queste annotazioni, ed altre di minor conto, avrebbero posto questa valevole opera all'interno di un discorso più compaginato ed organico sul lavoro dei notai nel medioevo veneziano ed italiano.

V. Ruggieri, S.J.

Sandra Origone, *Giovanna di Savoia, alias Anna Paleologina, Latina a Bisanzio (c. 1306-c. 1365)*, (= Donne d'Oriente e d'Occidente 8), Jaca Book, Milano 1999, pp.232.

Giovanna-Anna di Savoia, lascia il ducato paterno all'età di 18 anni per andare sposa al basileus di Costantinopoli, Andronico III Paleologo. Gli sta a fianco 16 anni, quale consorte affettuosa e fedele, dandogli tre figli e tre figlie. Già nel 1330 la giovane ha temuto per la vita del consorte. Allora, l'acqua di rinomata fonte ha ridato a lui la salute in pericolo. Ma nel 1341 Andronico III non supera la malattia e muore, lasciando il maggiore dei figli troppo giovane per succedergli immediatamente. Anna ne è la reggente, finché, dopo l'uccisione del mega-duca Alessio Apocauco, il partito cantacuzeno non instaura il compromesso di due simultanei regnanti, cioè del figlio di Anna, Giovanni IV Paleologo e Giovanni VI Cantacuzeno. Tuttavia Anna Paleologina non esce di scena. Conserva il suo influsso, assistendo da Tessalonica al ritiro del rivale Cantacuzeno, che lascia il campo al figlio di lei,

rimasto unico basileus. Risulta anzi che la basilissa "straniera" non soltanto si inserisce in Bisanzio, ma contribuisce alla cultura, con il restauro dell'abside di S. Sofia, il dono di un famoso salterio al monastero degli Iberi sull'Athos e la costruzione di nuovo edificio presso il monastero di Cosma e Damiano a Tessalonica. Inoltre questa "latina" che muore monaca ortodossa con il nome di Anastasia è celebrata dal Synodicon bizantino come colei che "per tutta la vita lotta per l'affermazione degli insegnamenti apostolici e patristici e per l'eliminazione dell'eresia di Barlaam, Akindynos e dei loro adepti" (p. 152). Della vicenda di Anna Paleologina l'Autrice dipana i complicati intrecci ed illumina le questioni non chiarite, rendendola eroina simpatica e plausibile al Lettore d'oggi.

V. Poggi, S.J.

Ioannis D. Polemis, *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*, (Wiener Byzantinische Studien B. XX), Wien 1996, pp. 234.

Teofane, vescovo di Nicea (da non confondersi con l'Innografo), entra nello scenario della vita pubblica dell'Impero bizantino attorno alla metà del XIV secolo. L'impero era ridotto a ben poco territorio, eppure mai, anche in questi tempi cruciali di storia politica e militare, l'animo bizantino si perse nell'eludere i conflitti teologici. Di Teofane, benché poche cose si sappiano della sua vita (le fonti su di essa sono desunte da documenti ufficiali, quali segnature o visite diplomatiche), si studiano prevalentemente in questo volume le sue opere. Lo studio analitico ben condotto dall'Autore, e, diremmo anche, con estrema pazienza, ha qualcosa di meritevole: l'intenzionalità filologica rivolta agli scritti. Ciò significa che Polemis cerca anzitutto di chiarire le circostanze dello scritto; poi, desumere a chi esso era indirizzato, e, qualità ancora più certosina, tentare di individuare le fonti comparando il testo in esame con altri di dottrine affini scritti tempo prima. La figura che emerge di questo metropolita è d'un certo fascino: egli è la voce più ufficiale del partito palamitico (tutte le sue opere hanno un'accentuata vena palamitica, giacché in quel tempo s'era fatta accesa la polemica sull'ortodossia di Palamas — e Teofane intelligentemente sfuma le affermazioni quando scrive non in modo ufficiale) in quella che fu una delle più scottanti dispute teologiche di Bisanzio, quella, appunto, sulla essenza ed energie divine. V'è, ancora, un altro punto di estremo interesse culturale, aspetto che stimola, credo, quel narcisismo speculativo proprio all'intellettuale del XIV sec.: nel 1354 e 1357 rispettivamente D. Cidone traduce in greco la *Summa contra Gentiles*, e la *Summa Theologiae* dell'Aquinate. Il pensiero tomista diventa cibo per un circolo bizantino affascinandolo. Se è il partito antipalamita a farsi più propriamente carico della filosofia tomista, anche Teofane (si vedano le influenze nel trattato sulla luce taborica [p 87 e ss.], e sulla non eternità degli enti [p. 122 e ss.]) va a sintonizzarsi sulla gnoseologia tomista. Messo in un con-

testo di *philosophia comparata*, l'apporto di Polemis sulla figura di Teofane diventa nuovo e stimolante. La vita intellettuale bizantina, pur se ristretta, diventa viva nell'acquisizione di un sistema filosofico-teologico alieno al suo secolare. Ancora in questa luce, e pur non volendo l'Autore fare del suo lavoro una perizia teologica, si hanno ottime letture sul palamismo (distaccandosi dall'interpretazione di Meyendorff), come buone precisazioni testuali sull'identità dei testi. Inoltre, due utili parti sono da rilevare: una messa a punto testuale sull'edizione di Sotiropoulos sul trattato della luce taborica (Atene, 1990) condotta su una lettura più attenta dei mss (pp. 208-214); la lista delle opere di Teofane e i mss che le contengono (pp. 31-41, ogni opera discussa è preceduta in extenso dalla presentazione dei mss che la contengono). L'opera di P. è ben fatta, e pur divenendo pesante nelle continue e lunghe citazioni — procedura, comunque, da attuare per circostanziare filologicamente la genesi o dipendenza di un'idea — lascia trasparire sempre l'originalità della speculazione di Teofane.

V. Ruggieri, S.J.

Gnostica

Giovanni Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, (= Letteratura Cristiana Antica), Morcelliana, Brescia 1997, pp. 110.

Questo libro che si occupa dell'escatologia gnostica si compone di due capitoli. Il primo, "La via della contemplazione trasgressiva. Gli gnostici e la tradizione orfica" riprende il saggio, "Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui Sethiani" preparato per la VII Settimana di Studi tenuta a Roma tra il 23 e il 28 novembre 1987 e pubblicato in F. Vattioni (a c. di), *Sangue e antropologia nella teologia*, Centro Studi Sanguis Christi, Roma 1989, pp. 1295-1350. In quello l'A. si sofferma sul testo di Ippolito, *Refutatio omnium haeresium*, V, 19, 21, di cui fornisce la prima traduzione italiana (pp. 36-38). Ippolito attribuisce ai Sethiani la dottrina dei tre principi, luce, spirito, tenebra, dove l'apparente concezione tripartita nasconde il dualismo di luce e tenebra. L'A. paragona quel testo di Ippolito a un testo di Teodoreto di Ciro dove i Sethiani hanno pure il nome di Ofiti o del serpente, con l'*Adversus haereses* di Ireneo dove si parla di Barbelo e con Epifanio secondo il quale gli Ofiti utilizzano un serpente nell'Eucaristia. L'A. mette a contributo le sue conoscenze del contesto gnostico e dell'antichità classica, in particolare del culto orfico. La sua esegesi potrà lasciare qualche incertezza, come l'etimologia di *omphalos* da *fallos*, ma è degna di attenzione, prova ne sia l'interesse con cui è stata accolta da Cumianu e da Zolla (pp. 9-10). Secondo l'A. è probabile che gli Gnostici abbiano attinto ai Bakchica di Orfeo. Essi non avrebbero però trovato nei misteri di Flia null'altro che un illustre precedente delle loro visioni cosmogoniche. Il nocciolo

delle loro dottrine va ricercato nella coscienza infelice della caduta dell'intelletto sotto i vincoli del *soma* e della *hyle*, dai quali l'intelletto anela irresistibilmente a liberarsi per risalire alle altezze della luce. Tutto ciò ha un inequivocabile sapere orfico, attraverso il vaglio empedocleo e platonico" (p. 66).

Il secondo capitolo, "La via della trasgressione in *ipo* e in *iper*. Gli gnostici e la tradizione giudaico-cristiana" è già apparso in tedesco come "Gnostische Wege zur Unsterblichkeit" in E. Hornung - T. Schabert (Hg.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, W. Fink Verlag, München 1993, pp. 203-254. Per capire la risposta gnostica al problema dell'*eschaton* l'A. studia i passi dell'AT e del NT, gli scritti di Filone, per venire infine agli gnostici cristiani, da Menandro a Cerinto, alle pratiche sessuali delle sette gnostiche estreme di Barbelo e di Seth. Per costoro, osteggiati dai Padri, la resurrezione della carne è senza significato, dato che la pratica dell'*eros* è già su questa terra una premessa dell'immortalità celeste.

Secondo l'A. lo gnosticismo cristiano fornisce un esempio di *coincidentia oppositorum* tra continenza (*ipo*) e sregolatezza (*iper*), facce opposte della stessa medaglia, talora mortificando gli impulsi della *libido*, talora esaltandoli fino al parossismo. E in simile prospettiva l'A. esprime la convinzione che la gnosi nasca e si sviluppi nella matrice del cristianesimo, ma già sul nascere approdi a esiti radicalmente anticristiani.

V. Poggi, S.J.

Hagiografica

Soeur Éliane Poirot, O.C.D., *Les Prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Collection Monastica, Brepols, Turnhout 1997, pp. 644.

Il contenuto di questa voluminosa pubblicazione supera felicemente di molto quanto il titolo del libro dice. Come "letteratura cristiana antica" molto spesso si intende un ben delimitato numero di padri latini, greci ed orientali che hanno definito concettualmente la teologia antica. L'A., invece, ha dato al termine "letteratura" l'estensione più ampia possibile, includendo anche i tesori provenienti dal mondo armeno, georgiano, copto, etiopico, e, ottima novella aggiunta, anche araba. Da questo vario orizzonte, sia geografico che culturale, si trae la presenza e la semantica di Elia e di Eliseo, profeti ben differenti, e pur tanto profondamente uniti. Ma torniamo brevemente al terreno retrostante. Alla letteratura l'A. accosta anche, e questo nella seconda parte del libro, il retroterra biblico e giudaizzante sui due profeti: in questo modo si crea un insieme semantico-storico attinente e ampio quanto basta a far si che l'innesto della letteratura cristiana appaia tanto naturale quanto differenziato. V'è, in aggiunta, un'ulteriore sezione che, pur

trattata come appendice, ben si addice al discorso d'insieme. Si tratta di documenti canonici, liturgici, apocrifi cristiani, ed opere pagane (l'imperatore Giuliano) che arricchiscono l'apparato documentario dell'opera. Il volume è costituito fondamentalmente di due parti: l'inventario su Elia ed Eliseo, e la descrizione ragionata su di esso. Avesse E. P. presentato solo l'inventario (pp. 29-289), sarebbe stata già in sé un'opera meritoria. L'immane fatica di inventariare la presenza dei due profeti nella letteratura su accennata è stata sì aiutata dalle moderne tecniche e strumentazioni informatiche, ma molte voci sono state controllate, se non proprio rinvenute ex novo dalla lettura paziente su molte pagine. La voce nell'inventario è costituita dalla citazione dell'opera di ogni singolo autore, dando ampio spazio alle edizioni critiche, e comprende anche le più immediate traduzioni in lingue europee. La seconda parte (pp. 295-565) è una ponderata, ricca e lucida esposizione del contesto da cui sono tratte le voci inventariate. Questa, in aggiunta, fatta con una ben studiata divisione territoriale, secondo un'intelligente ripartizione geografica che riflette la cultura teologica retrostante ai padri e alla loro produzione. A parte la descrizione biblica, e il soffermarsi sul giudaismo dei primi secoli, l'occidente e l'oriente hanno delle ottime sezioni ben particolareggiate (si veda per l'oriente: Egitto, Palestina, Cappadocia, divise sono Antiochia e Siria dalla "classica" letteratura siriaca, l'Armenia) che aiutano subito ad inquadrare e situare sia l'ermeneutica come la semantica teologica relativa a Elia ed Eliseo. Si tratta di un bel lavoro la cui utilità è duplice, teologica e documentaria, intesa a soddisfare l'esigenza dello studioso (molto utile per la teologia spirituale) volto alla conoscenza del mondo antico cristiano.

V. Ruggieri, S.J.

Antonio Rigo (a cura di), *Alle origini dell'Athos: Vita di Pietro l'Athonita*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 13887 Magnano (BI) 1999, p. 107.

Alle origini dell'Athos, repubblica di monaci, troviamo due modelli, diversi ma complementari, nelle due Vite: di s. Pietro l'Atonita, che visse nei tempi dell'imperatore Teofilo (829-842) e condusse la vita di eremita in una caverna sull'Athos; e di s. Atanasio, fondatore della grande Lavra (p. 5).

L'introduzione (pp. 5-47) è seguita dal testo "Vita e condotta del santo e teoforo nostro padre Pietro l'Athonita" (pp. 49-87), con una carta geografica del Monte Athos, che mostra l'eremitaggio di s. Pietro tra Lavra e Bouleuteria (p. 89), un piccolo glossario (p. 91): *protaton*, ad esempio, è l'autorità centrale dell'Athos; *skiti*, nel plurale *skitai*, è un "insediamento monastico composto da un certo numero di capanne"; si distinguono inoltre un'*hesychia* esteriore, sinonimo di anacoresi o separazione dal mondo, e un'*hesychia* interiore, che comporta sobrietà e attenzione, quindi l'accezione più ampia (p. 91). Seguono le abbreviazioni (p. 93) e una biografia (pp. 95-105).

Benché la vita di s. Pietro sia leggendaria, possiamo ricostruirne le fasi secondo le fonti agiografiche, dal racconto di Nicola, che attinge ad almeno due tradizioni diverse (pp. 12-13). Rigo analizza i filoni, cominciando con la prima menzione di Pietro l'eremita da parte dell'innografo per eccellenza della Chiesa bizantina, Giuseppe († c. 886) (pp. 6-9). Mentre la prima parte riproduce per esteso un passo di un testo che Nicola attribuisce a Metodio vescovo di Patara (p. 13), la fama di Pietro l'Athonita indusse alcuni epitomatori delle raccolte di miracoli di s. Nicola ad aggiungere nuovi elementi miracolosi (p. 23).

Questi elementi danno il seguente quadro: Pietro era soldato, quando cadde prigioniero dei Saraceni, che lo trascinarono a Samarra in Siria. S. Nicola intervenne in suo favore e fu condotto per miracolo a Roma e finalmente all'Athos. Quando nella sua perplessità chiede a s. Nicola e alla Madre di Dio, dove vivere, si sente rispondere: sul Monte Athos. Là egli si reca e vive trentacinque anni in una caverna. Ma, secondo una altra fonte agiografica, la nave che lo porta si ferma, nonostante il vento favorevole, davanti al luogo preciso che gli era stato indicato. Fu scoperto per caso da un cacciatore poco prima della morte, in maniera simile a quanto si legge per santa Teoctiste a Paros. Le sue reliquie, deposte inizialmente a Karyès, sono trafugate (pp. 15, 45). Interessante notare come tutta la vita del santo si svolge sotto la tutela della Madre di Dio (pp. 15, 18-19, 29, 35, 56, 70, 71-72, 77, 78) e l'uso parallelo dei nomi di Gesù e di Maria, efficaci per sconfiggere il demonio (p. 67).

Insomma: si tratta di pubblicazione che, attraverso un'edizione curata e di apparato critico nutrito, dice molto in breve.

E. G. Farrugia, S.J.

Metropolitan Andrei Sheptytsky, *Words of the Servant of God,* Seniors Club, Ukrainian Catholic Brotherhood of Canada, The Basilian Press, Toronto 1995, 201 pp. + 5 photographs.

Andryj Sheptytskyj, Ukrainian Greek Catholic Metropolitan-Archbishop of L'viv and Halych (Galicia), and Primate of the Ukrainian Greek Catholic Church, a towering figure in the Catholic history not only of Central and Eastern Europe, but also in Western Europe and the American diaspora — especially Canada — was one of the greatest Catholic bishops of our times. Recent books in English have recounted in detail the life of this great churchman during his turbulent forty-four years at the helm of the Ukrainian Greek Catholic Church (1900-1944), during which his homeland experienced two world wars, shifting borders, and a bewildering succession of political regimes. The substantial and fascinating biography of the metropolitan by stormy petrel Cyril Korolevskij remains a masterpiece yet to be superceded, and we owe Archimandrite Serge Keleher a debt of gratitude for

translating the 1964 French original into English (Cyril Korolevsky, *Metropolitan Andrew 1865-1944*, translated and revised by Serge Keleher, Stauropegion, L'viv 1993, 619 pp.). Equally important for Sheptytskyj's activities, though not for his person — curiously, little is said about the man — is noted American Ukrainianologist Prof. Magocsi's richly illustrated 1989 collection of twenty-one studies about Metropolitan Andryj's activities and outlook (Paul Robert Magocsi, ed., *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, Edmonton 1989, xxiv + 485 pp.). These essays are enough to give the lie to the innumerable calumnies against the metropolitan — that he was a collaborator of the Nazis, for example.

The present work, more spiritual reading than history, is a slim anthology of the metropolitan's reflections on prayer and the spiritual life. It underlines a dimension crucial to understanding the man and his work: he was first of all a monk, a bishop, a man of prayer, a man of his Church and people, providing them spiritual comfort and leadership in one of the watershed periods of their history.

R. F. Taft, S.J.

Historica

Paschalis M. Kitromilides and Thanos Veremis (ed.s), *The Orthodox Church in a Changing World*, Hellenic Foundation for European and Foreign Policy, Centre for Asia Minor Studies, Athens 1998, pp. 164.

As the two editors explain in their "Editor's Note" (pp. 9-14), the present publication goes back to a Conference held in September 1993. It was intended to cover all countries of Eastern and Southeastern Europe with an active Orthodox tradition as well as the Orthodox diaspora, monasticism, inter-faith relations and theological thought (p. 9). In selecting the articles for publication, on the contrary, the aim was to be illustrative rather than exhaustive (p. 9). In this way, the reader becomes familiar with the challenges posed by secular politics to the Eastern conscience (pp. 9f), a tension which became more evident with the collapse of Communism in 1989-1990 (p. 10).

In "The Orthodox Church and Politics in a Post-Communist World" (pp. 15-38) Costas Carras seeks to illustrate his point through three experiences. One of them was a memorable meeting with Archbishop Makarios shortly after the Greek Junta's coup in Cyprus (pp. 15-17). A point to note: Zagorsk (meaning "countryside resort") is a misnomer, used by Communists to efface the memory of St Sergius Radonej, reflected in the name, now restored, of "Sergej Posad". Carras raises besides the important issue of how misleading the categories "eastern" and "western" are, and how the "East",

in its political contrast with the "West," is becoming increasingly "western" (p. 31).

Revealing is Dimitri Obolensky's text based on a sermon delivered at Christ Church, Oxford, 30 May 1993 (p. 39), and here entitled "Church and Society in Russia in the Age of Perestroika" (pp. 39-47). He describes the situation in Russia as complex in the present and uncertain in the future (p. 45), but ends on a more cheerful note: with the Church's "Calvary and Resurrection" over it may well be time for Pentecost and the preaching of the Good News (p. 47).

The paradoxical presence of both triumphalism and defensiveness is due to the very ambiguity of a situation that has emerged after the collapse of communism (p. 69): this is the conclusion drawn by Jane Ellis in her paper, "The Russian Orthodox Church: Triumphalism or Defensiveness?" (pp. 49-70).

The explosion of long-repressed tensions in the Ukraine after Gorbachov's 1989 recognition of the legitimate existence of the Greek-Catholic church, forcibly "reabsorbed" into the Orthodox Church in 1946, is portrayed in Irina Kirillova's "The Orthodox Church in the Ukraine: Divisions and Conflicts" (pp. 71-86). To compound matters, the Ukraine Orthodox Church is in dispute with two other local Orthodox Churches (p. 71), not to mention the case of ex-Metropolitan Filaret (see pp. 74, 82f).

Gramoz Pashko, in his contribution, "The Role of Christianity in Albania's Post-Communist Vacuum" (pp. 87-98), analyzes the vacuum created by the collapse of communism in the region as being a crisis of paternalism (p. 91).

The longest and meatiest article is entitled "Democratization and Religious Transformation in Greece: An underappreciated theoretical and empirical primer" (pp. 99-153) by Elizabeth Prodromou. She confronts secularization, which she defines as marginalization of religion to the private sphere (pp. 100f), with the phenomenon of modernization in Greece. The collapse of the Great Idea at Smyrne in 1922 blocked the road to the disestablishment of the Church (p. 108), as did a series of other events leading to 1974, when the Junta was forced to resign (p. 109). Following seven years of dictatorship the recently re-established democracy was in no mood to go radical, so the constitutional changes suggested remained minor by comparison, as evidenced by the Constitution of 9 June 1975, in which Orthodoxy was declared to be the religion of the majority of the people (p. 111). Even the takeover of A. Papandreou's Pasok did not signal a radical change, because from the very outset Papandreou assured that he aimed at an administrative separation between Church and State, not a dissociation of Church and Nation (p. 117).

"The Ecumenical Patriarchate and Its Relations with the other Orthodox Churches" (pp. 155-164) comes from the authoritative pen of Metropolitan Ioannis of Pergamon, who, besides his many academic laurels, is a member of the hierarchy of the Ecumenical Patriarchate itself. As he would have it,

the fall of the Communist world has affected most the Orthodox Church itself. He proceeds to describe the structure of the Orthodox Church as being a system of autocephaly and autonomy (p. 157). While, previously, it was the doctrinal, ecclesiastical and political prestige of a see which enabled it to become autocephalous, with the nineteenth century a new criterion became operative: nationalism, first introduced by Greece in 1833 and recognized by Constantinople in 1850 (p. 157). As it turns out, this principle has not only created problems, but serves as a permanent threat to Orthodox unity (p. 158). Indeed, ethnophyletism was condemned by a synod in 1872 (pp. 159f). Over and above this psychological approach, Zizioulas offers an ecclesiological observation, noting that ecclesiology is underdeveloped in the Orthodox Church (p. 160).

He then turns to the question of the primacy, which he defines as the right balance between the "one" and the "many" in ecclesiology. Citing Apostolic canon 34, going back to the fourth century AD, Zizioulas argues that there must be a primate without whom his fellow bishops should do nothing and without whom he himself should do nothing (p. 161).

The Orthodox Church in a Changing World thus holds many interesting and sometimes provocative views. The last two articles go beyond a description of the concrete given and try to compare the situation of Orthodoxy with her theology.

E. G. Farrugia, S.J.

Carlo Longo, *Silvestro Bendici. Un missionario calabrese del secolo XVII.* (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Romae: Dissertationes Historicae XXIV), Istituto Storico Domenicano Roma 1998, pp. 264.

È la storia di Simone Bendici, nato a Reggio Calabria nel 1624, che si forma secondo la regola e lo spirito di San Domenico, cambiando il suo nome di battesimo in Silvestro, diviene maestro in teologia, riceve da Propaganda la patente di missionario apostolico, si reca in Armenia alla stessa epoca di altro domenicano più famoso, Paolo Piromalli, arcivescovo di Naxicèvan. Silvestro Bendici è pure inviato in Persia alla corte dello sciah. Torna in Italia e ne riparte alla volta di Algeri. Ma il secondo giorno di navigazione la sua nave incrocia una fusta di corsari barbareschi che fanno prigionieri passeggeri ed equipaggio e li vendono sul mercato degli schiavi a Tunisi. Padre Silvestro è comprato da un notabile che gli permette di esercitare il ministero di cappellano in due bagni penali della città. Il suo zelo, già manifestatosi in Armenia e in Persia è ancora più ardente nel contesto nordafricano. Con abbondante dote di idealismo, più o meno consapevole della realtà, il domenicano è partecipe di un *pronunciamiento* che vuole liberare gli schiavi cristiani e insieme predicare ai musulmani, in turco, la Buona Novella. Non essendo i suoi compagni di prigionia altrettanto zelanti, nessuno gli

resta a fianco quando si deve attuare il piano di insurrezione. E il domenicano reo confesso muore da solo, murato vivo e finito per pietà a coltellate, senza rivelare un nome, né tradire nessuno, neppure la sua rettitudine e la sua buona coscienza, forse ingenua ma coerente fino in fondo. A quella egli sacrifica, martire senza macchia e senza paura, tutto se stesso.

Il libro è esemplare per il rigore metodologico con cui ricostruisce i fatti e per la precisione con cui edita 21 documenti, specialmente dagli archivi di Propaganda Fide e dell'Ordine domenicano. L'A. oltre le doti dello storico dimostra quelle del filologo, dando nelle rispettive lingue e grafie i termini armeni, turchi e arabi. Anche la bibliografia elencata e citata mostra le sue vaste conoscenze. Mi domando se il genitivo locativo Pernumiae che si legge nel documento 12, non è precisamente la località Pernumia vicina a Monselice in provincia di Padova, dove Silvestro avrebbe predicato all'epoca in cui seguiva i corsi di teologia dello studio di Padova.

V. Poggi, S.J.

Alberto Magnani e Yolanda Godoy, *Teodolinda la Longobarda.* (?-627 o 628) (= Donne d'Oriente e d'Occidente, 7 – Collana diretta da Gaetano Passarelli con la collaborazione di Stefania Colafranceschi), Jaca Book, Milano 1998, pp. 176.

Questa donna, il cui incontro con il futuro sposo Autari è descritto pittorescamente da Paolo Diacono, avrebbe, secondo Peter Brown, contribuito a rendere integralmente cristiana la società mediterranea in cui il Cristianesimo era già dominante. Inoltre Teodolinda avrebbe avvicinato a Roma i pagani e ariani Longobardi. Infatti ebbe un carteggio con Gregorio Magno. La sua funzione equilibratrice fu importante, sia a lato del secondo marito Agilulfo, sia in qualità di reggente del figlio Adaloaldo. Gli scritti del grande papa prendono atto della capacità mediatrice di Teodolinda. Gregorio Magno infatti, che aveva chiamato il primo marito di lei "il nefandissimo Autari, per la cui colpa la maestà divina lo ha soppresso", ebbe per il secondo marito Agilulfo, parole di stima e si rivolse a Teodolinda come a figlia. Teodolinda volse lo sguardo anche a Costantinopoli, ma dissentì dalla condanna dei Tre Capitoli, come altri cattolici di Occidente, per es. d'Africa e del patriarcato di Aquileia. Non rinnegò la sua origine germanica. Preferì Monza a Milano, circondandosi di intellettuali e di artisti. La sua fama crebbe con il trascorrere dei secoli, come dimostrò la traslazione della sua salma, che nel Milletrecento richiamò su di lei l'attenzione degli stessi letterati. Nel Millequattrocento i fratelli Zavattari affrescano la cappella dove è custodita la cosiddetta Corona Ferrea perché ottenuta secondo la tradizione da un chiodo della crocifissione, donata da Elena a suo figlio Costantino Magno, rimasta a Costantinopoli fino a Gregorio Magno e da lui offerta in dono a Teodolinda, e dove dal 1895 è sistemato il sarcofago di lei. Il libro ricostruisce il contesto me-

dievale longobardo. Graziosa la leggenda dell'origine del dolce pasquale a forma di colomba, attribuita a un miracolo di S. Colombano, per trarsi d'impaccio in una provocazione di Agilulfo (p. 98). Il famoso monaco irlandese avrebbe fondato Bobbio grazie anche a Teodolinda. Utili l'albero genealogico, l'appendice documentaria, con testi soprattutto di Gregorio Magno, le fonti, la bibliografia generale e l'indice onomastico.

V. Poggi, S.J.

Paul Robert Magosci, *Our People. Carpatho-Rusyns and their Descendants in North America,* with prefaces by Oscar Handlin and Michael Novak, Multicultural History Society of Ontario, University of Toronto Press, Toronto 1994, pp. xi + 220.

The December 1984 first-edition press-run (2,000 copies) of this wonderfully illustrated volume, reviewed by the present author in OCP 52 (1986) 485-487, sold out within four months, proving beyond cavil that it successfully filled a need and, more importantly, that the renewed interest in "ethnic studies" in North America had not dimmed. As noted Catholic writer and publicist Michael Novak, George Frederick Jewett Chair in Religion and Public Policy at the American Enterprise Institute, Washington D.C., says in the new Introduction to this 3rd edition, "The world is fuller of peoples than of states" (p. iv). The cauldron of peoples boiling in the Balkans and across Eastern Europe, Siberia and the Caucasus since the breakup of Yugoslavia and the Soviet Union, make those works especially poignant today. Would that all ethnic and religious minorities got on as well with others as have the Rusyns throughout their by no means uneventful history! A few corrections and additions and four new photographs grace the new edition of this substantially unchanged book.

R. F. Taft, S.J.

Vito Antonio Sirago, *Amalasunta la Regina (ca. 495-535).* (= Donne d'Oriente e d'Occidente 9), Jaca Book, Milano 1999, pp. 124.

Amalasunta nasce probabilmente a Ravenna nel 495, da Teodorico il Grande, re degli Ostrogoti e da Audefleda, figlia del franco Clodoveo. Teodorico è ariano, ma tollerante. Infatti si serve di cattolici quali Boezio e Cassiodoro e permette che la figlia segua il cattolicesimo della madre. L'A. abbraccia tale ipotesi pur citando Gregorio di Tours che ritiene invece ariane Amalasunta e sua madre. L'A. ipotizza pure che Amalasunta incontri sui banchi di scuola Apollodoro junior, futuro segretario regio e console. Nel 515 Amalasunta sposa il visigoto di Spagna, Eutarico Cillica. Nel 516 dà alla luce Atalarico e nel 518 Matasunta. Nel 522 Boezio è sospettato da Teodorico di in-

tendersi con i Bizantini, gettato in carcere e giustiziato nel 525. Teodorico chiede che papa Giovanni I difenda i Goti presso l'imperatore Giustino, ma siccome il papa non riesce in tale missione di pace, Teodorico getta anche lui in prigione, dove Giovanni I soccombe. Nel 526 Teodorico muore, quando Atalarico ha appena 10 anni. Amalasunta, che dal 523 è vedova, regge il regno al posto del figlio, servendosi delle doti eccellenti di Cassiodoro junior. Di lei dice Procopio che "regge il governo con senno, equità e animo virile" (p. 90). Soltanto nel caso di tre cospiratori Goti che insidiano la sua stessa vita, Amalasunta ricorre ai sicari. Anche lei tuttavia commette un grave errore politico: concede fiducia al cugino Deodato al quale vuole affidare il regno quando il figlio Atalarico le muore a soli 18 anni. Deodato, dopo ringraziamenti e promesse, la fa soffocare nel bagno. Chi di spada ferisce, di spada perisce.

V. Poggi, S.J.

Antonio Francesco Spada (a cura di), *Sedilo*, vol. I. *La Storia*, Amministrazione Comunale di Sedilo, Sedilo (Cagliari) 1998, pp. 191.

Sedilo è località della Sardegna dove abbondano i reperti preistorici e storici, quindi emblematica per ripercorrere il passato dell'isola, nelle sue fasi, prenuragica, nuragica, punica, romana, paleocristiana, bizantina dal secolo VI al X, giudicale dal X al XV, feudale, del regno d'Italia, fino alla caduta della monarchia e alla regione sarda della Repubblica Italiana. È quindi lodevole l'iniziativa culturale del municipio di Sedilo di patrocinare un'opera che valorizzi storia e tradizioni locali. Leggendo questo primo volume ci interessa in questa sede la fase bizantina perché a Sedilo, come del resto in vari altri territori della Sardegna, rimangono profonde tracce della permanenza bizantina nell'isola. In Sardegna si sono diffusi i culti di San Costantino Imperatore, di S. Antonio Abate, di San Nicola, detto alla greca Nicolau, dei due patroni dell'esercito imperiale bizantino, S. Giorgio, e S. Michele, di Nostra Signora d'Itria. A Sedilo resta vivo tuttora l'uso di pronunciare alla greca i nomi di Elèna e di Kirillu. A chi si fa obbedire a bacchetta, il popolo di Sedilo esclama, *cumandada comente unu ufficiale gregu*, comandi come un ufficiale greco (p. 152). Per di più Sedilo oltre ad avere nel suo territorio una chiesa dedicata a San Costantino Imperatore, sulla quale scrive A. Salaris (pp. 93-107) ha pure una famosa sagra tradizionale detta *Ardia* che si celebra ogni anno dal 5 al 7 di luglio in onore di questo santo. Durante la festa vengono eseguite secondo un preciso cerimoniale fantasie equestri, a ricordo della battaglia vinta da Costantino su Massenzio al Ponte Milvio. Tutto si svolge in un meraviglioso anfiteatro naturale montano, il cui centro è la chiesa del Santo Imperatore, alla presenza di oltre trentamila persone. Le pagine dedicate in questo libro all'epoca bizantina della Sardegna sono di

Mons. Antonio Francesco Spada che firma pure altri saggi ed è il curatore dell'opera in cui figurano contributi di più autori.

V. Poggi, S.J.

Opportunity Realized. The Greek Catholic Union's First One Hundred Years 1892-1992, Greek Catholic Union of the U.S.A., Beaver, Pennsylvania 1994, pp. xi + 286.

Although this richly illustrated volume constitutes what is usually called — sometimes dismissively — "institutional history," the reader interested in the history of the Catholic Churches of Byzantine tradition in the New World will find much of interest and inspiration in this attractive book. These immigrants began to arrive in large numbers in the years before the post-World War I settlement at the Treaty of Versailles rearranged the map of Central Europe. Their homeland was then part of the Austro-Hungarian Empire, where they were called "Greek Catholics," to distinguish them from the "Latin Catholics," in the neat categorizing of the relatively benevolent if paternalistic Austrian imperial administration. The name stuck in the New World, and though it declined somewhat after the "second immigration" following World War II, in favor of newer terms like "Byzantine Catholic" and "Ukrainian Catholic," it has undergone a revival with the newfound freedom of these Churches in their motherlands.

One of the great achievements of these immigrants, who arrived with nothing but their Greek-Catholic faith and culture, and their hands willing to work, were the fraternal brotherhoods, local self-help organizations ultimately united into larger umbrella organizations like the GCU. Their night-schools taught the new arrivals English, civics, and their religious and ethnic traditions; their insurance programs, mortuary funds, trusts for widows, and their support of other institutions — orphanages, sports programs, etc. — went *pari-passu* with the establishment of local Greek-Catholic parishes, both of them usually lay community initiatives with little help, initially at least, from a distant Mother Church in the homeland, or from an indifferent when not overtly hostile Latin Catholic hierarchy in the New World. At a time when the Vatican and the US Catholic hierarchy did little that would favor and almost everything that would harm the preservation of these communities within the Catholic communion, the Greek Catholic Brotherhood was a bulwark of strength against the Latin depredations. It is a dolorous period we have passed beyond — but one that must never be forgotten.

Much newly-translated archival material provided here will be of interest to the historian of the saga of this resilient and much-proven people now

well-established and prospering in the freedom of their new homeland in Canada and the USA.

R. F. Taft, S.J.

Islamica

Suliman Bashear, *Arabs and Others in Early Islam* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 8) Princeton, NJ, The Darwin Press 1997, pp. viii + 161.

L'A., mancato nel 1991, appena concluso questo libro la cui pubblicazione, postuma, fu curata da un collega, aveva già richiamato l'attenzione con una sua opera in arabo, *Muqaddima fī al-tārīẖ al-Aẖar*, Jerusalem 1984. Vi aveva denunciato lacune e iati quanto alle nostre conoscenze del rapporto fra Arabi e Non-Arabi nel primitivo Islam. Aveva constatato che la comune tendenza degli storici musulmani del terzo secolo dell'Egira di far coincidere politica araba e Islam non si accordava con la letteratura dello *ḥadīṯ* così importante non solo per la storia del diritto islamico ma anche per la storia sic et simpliciter. In questo suo nuovo e ultimo libro l'A. formula la tesi che il primo secolo dell'Egira sia effettivamente testimone di due processi paralleli: il sorgere di una politica araba e l'inizio di un movimento religioso cristallizzato nell'Islam (p. 116). Il secondo secolo dell'Egira conosce una dialettica tra i due processi paralleli prima di realizzarne la fusione. Per esempio ci sarebbe stata controversia circa il pagamento della *giziyah* da parte di Arabi non-musulmani. Sotto i califfi 'Abd al-Malik e Hi'am c'erano registri distinti per Arabi e Non-Arabi. 'Umar I con gli Arabi Banu Taglīb, refrattari a convertirsi all'Islam, si sarebbe lasciato guidare dalla politica piuttosto che dalla religione. Quanto all'idea che solo i musulmani possano abitare in Arabia, non si può attribuire a 'Umar I, dati gli Ebrei di Ḫaybar e i Cristiani di Nagrān. Bisogna attribuirla piuttosto alla generazione di 'Umar II. Si può infatti rilevare dai documenti una certa ostilità verso i matrimoni misti fra arabi e non arabi in quanto contrari alla genuina arabità. Fino al terzo secolo dell'Egira era considerata una distinzione l'appartenenza a puro lignaggio arabo (p. 118).

Ma se inizialmente la nuova religione aveva un carattere soprannazionale, lo sviluppo successivo sottolinea l'appartenenza del Profeta all'arabità e ritiene la lingua araba strumento primario della rivelazione coranica. I termini *ummī e ummīyūn* dapprima significano coloro che non appartengono al popolo del Libro, cioè che non sono né Ebrei né Cristiani, secondariamente divengono sinonimo di quelli che non recitano la Bibbia, in quanto politeisti, fino a una terza fase in cui i termini significano semplicemente *arabo* e *arabi* (pp. 118-119) sottolineando il popolo cui primariamente è indirizzato il messaggio. Questa fase si ricollega alla riabilitazione dei Beduini. Una volta fissato il rapporto fra Islam e arabità, si incomincia l'assimilazione di altre etnie, per esempio di quella egiziana. Più difficile è l'assimilazione di quella turca che attende il III secolo dell'Egira. Ancora più complicata è l'as-

similazione della gente di colore, per la presenza di schiavi neri, *Zanj* "ladri se affamati e fornicatori se sazi" (p. 124) il cui colore della pelle è considerato punizione divina su Cam per aver dileggiato la nudità del padre Noè.

Questa lettura della storia primitiva dell'Islam non è del tutto nuova. Già ci sono stati approcci in tal senso da parte musulmana e non-musulmana. Ci domandiamo che seguito avranno tali nuove prospettive. L'opera precedente aveva suscitato contro l'A. una dura reazione. Come conseguenza egli aveva perduto il posto all'università di Nablus.

V. Poggi, S.J.

Andreas Bsteh – Seyed M. Mirdamadi (Hrsg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive* (1. Iranisch-Österreichische Konferenz, Tehran, 25. bis 28. Februar 1996), Verlag St. Gabriel, Mödling 1997, pp. 414.

The present volume contains the proceedings of the first Iranian-Austrian Conference on "Justice in International and Interreligious Relations in Islamic and Christian Perspective" held at Tehran from 25-28- February 1996. It continued on a bilateral basis what had begun in the International Christian-Muslim Dialogue Conference at Vienna in 1993, on the theme of "Peace for Humanity". The overall objective of both conferences was to find out and develop in face of the present world situation and its challenges new possibilities of shared socio-political responsibility, on the basis of shared religious convictions and of interdisciplinary scholarly collaboration between Christians and Muslims.

Andreas Bsteh, the editor, directs the Institute for the Theology of Religions at the Theological Faculty of St. Gabriel in Wien-Mödling. He and his Institute are well-known for their outstanding contribution over many years — by organizing conferences and publishing their proceedings in exemplary fashion — to the promotion of interreligious dialogue and of Christian as well as interreligious theological reflection. We may recall the two substantial series published by A. Bsteh and his Institute: (1) Beiträge zur Religionstheologie (8 vols.) and (2) Studien zur Religionstheologie (3 vols.).

The body of the work contains 13 substantial contributions by seven Iranian and seven Austrian scholars reflecting from Islamic and from Christian perspectives on the concept justice, on justice in international economic and political relations, on human rights, on political and on cultural justice in the global age and, more specifically, on justice in the relations between Christians and Muslims. Each of the conferences was followed by plenary discussions which the volume produces fully. The editor has indicated, by way of a succinct, summarizing phrase in a box at the beginning of each paragraph of the transcript, all the main points made in the discussions. These constitute more or less a quarter of the volume and enable the reader

to enter into truly fascinating exchanges and thus to join the process of reflection initiated by the participants in the conference. It emerges that many of the points discussed are at issue not only between the two religions and their respective body of religious thinking but also within each of the two traditions of religious vision and thought.

Some of the most vividly discussed issues were: God's will manifested in history; the hermeneutics of the Qur'an and the development of Islamic law; the fundamental question of the definition of religion; the absence of a contradiction between theocentrism and anthropomorphism; the need of prophetical revelation for finding "the right path"; Islamic law and other bodies of law; modes and methods of implementing the revealed law in a world marked by injustice and aggression; permanent provisions of the law and changing circumstances; tensions of (the biblical) Jesus' relationship to the law; the criteria of human rights and the need of critically evaluating them; claims to basic rights of the human person, even where she/he ignores her/his duties; the rights of the individual and the rights of peoples; the UN Charter of rights and the Islamic global order; minority rights as defined in modern law codes and the provisions of the dhimmi-system; the precedence of politics over economics; economic competition and the need for a comprehensive, global structural framework.

The volume contains an index of names and one of concepts of the Islamic tradition. It also lists the qur'anic and biblical quotations, the quotations from the texts of the Second Vatican Council and those taken from papal encyclicals. An alphabetic index of the chief points discussed would have been helpful. One strongly hopes to see soon, besides the forthcoming Persian edition of the book, one in English, since the volume deals with central issues and clearly breaks new ground in Christian-Muslim dialogue.

Ch. W. Troll, S.J.

Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 14), The Darwin Press, Princeton, New Jersey 1998, pp. xv + 358.

Questo libro risponde a due domande antiche, poste oggi sul tappeto con alle spalle un retroterra più solido che in passato: 1) perché e quando i Musulmani hanno incominciato a scrivere la loro storia? 2) in che modo i Musulmani hanno strutturato la loro tradizione storiografica? A questa suddivisione corrispondono le due parti del libro: la prima studia il contesto ideologico nel quale i Musulmani hanno incominciato a scrivere la loro storia; la seconda studia forme e temi della prima tradizione storiografica islamica. Quanto alle fonti per rispondere ai due interrogativi, l'A. distingue diversi modi di affrontarle: in modo descrittivo (Sprenger e Salisbury), critico (de Goeje, Wellhausen, Miednikov, Caetani e Sezgin), critico-canonico (Gold-

ziher, Widengreen, Birkeland, Sellheim, Kister e Noth), scettico (Lammens, Schacht).

In questa panoramica l'A. tiene conto dei lavori recenti di Wansbrough, Crone, Cook, Bashear, Hawting, Sharon, Koren, Nevo e Calder. Le loro concezioni, che vanno da un Corano completato soltanto nel secondo o, addirittura, nel terzo secolo dell'egira; a una primitiva storia islamica che sia soltanto "storia della salvezza", a una *sīrah* frutto dell'esegesi, sono criticabili. Non si può supporre che si parta da un solo programma storiografico, per le divergenze interne all'Islam dei primi tempi (kharigiti, sciiti, umayadi, murgiti). Non c'era autorità capace di imporre tale programmazione, data anche la rivalità fra *muhāǧirūn* e *anṣār*. Anche ci fosse stata una sola *ortodossia* islamica, non si può forzare l'analogia con il contesto biblico. La tradizione islamica si è cristallizzata più rapidamente che la tradizione biblica. La concezione di Wansbrough del "sectarian milieu" suppone nella primitiva comunità islamica un raro senso storico, di cui spesso gli *aḥādīṯ* difettano. I profeti, Muḥammad, la preghiera e la *ḫuṭbah* sono visti diversamente nel Corano e nello *ḥadīṯ*. L'A. adduce argomenti filologici contro le varie concezioni enunciate, per es. i termini diversi, *fulk* e *safīnah*, designanti la nave, in Corano e in *ḥadīṯ*.

Nel Corano l'esortazione alla pietà e alla morale, in continuità con la tradizione preislamica e con la Bibbia, è incoraggiata dal Profeta, nella probabile convinzione che il mondo sia alla fine. Questa visione apocalittica si concreta nelle figure coraniche di Giuseppe e di Giacobbe. L'antichità del Corano, contro le teorie che ne vogliono ritardare il completamento, è confermata da testi del primo secolo dell'egira e da vari *aḥādīṯ*.

Il legame dell'Islam con l'arabicità si basa per alcuni sul fatto che Dio parla agli Arabi nella loro lingua. Per altri, sull'espressa volontà divina. Per altri ancora, avrebbe conferma nella storia. Ma quando si passa dalla pia convinzione alla legittimazione storica? Verso gli anni 60-70 dell'egira, cioè allo stesso tempo in cui si cerca di legittimare la tradizione canonica con il ricostruire l'isnād dello *ḥadīṯ* genuino e quando i credenti vengono detti Musulmani. Da allora si sviluppano i temi delle origini, come conferma la prima *sīrat al-nabī* e la presenza di storie bibliche, di agiografia cristiana e del tema della *ummah* nel Corano. Più tardi, a metà del secondo secolo dell'egira, vengono i concetti di conquista, di *sulh*, di *'anwa*, sia per vittoria armata che per patto e di egemonia sui non-musulmani. Per alcuni secoli una comunità islamica relativamente piccola domina una soverchiante maggioranza di non musulmani. C'è poi il tema di chi guida la comunità, con relativa *fitna* contro 'Uṯmān, sua uccisione, elezione di 'Alī, battaglia del cammello, di Siffin, l'insorgenza dei kharigiti, l'arbitrato fra partigiani di 'Alī e Mu'awiya, l'uccisione di 'Alī e dei suoi figli a Karbalā', la ribellione di Muḫtar a Kufa, la battaglia di Marj Rāhit, fino alla rivoluzione abbaside. La *ridda* suppone che all'inizio non tutti gli Arabi parteggino per l'Islam. Siamo già al tema dell'autenticità e di una selezione di termini storiografici, con ibridazione di

temi narrativi e sviluppo di temi diversi, a seconda delle scuole storiografiche, di Medina, di Mecca, di Kufa e di Basra e dello Yemen. Non è vero poi che l'origine della storiografia islamica coincida con l'apparire delle cronologie, per es. dei califfi o degli eventi della vita del Profeta. Sembra anzi che per il periodo primitivo la cronologia sia un punto debole della storiografia islamica. Lo confermerebbe il ricorso ad anni chiave, come l'anno dell'elefante, l'anno dello Yarmuk, di vari altri anni di cui l'appendice delle pp. 249-254 dà un utile elenco. L'A. cita vari sistematizzatori della cronologia, da 'Amir al-Sha'bī m. 103H a 'Alī ibn Muḥammad al-Madā'inī m. c. 235H.

Tra le forme della primitiva storiografia islamica, quella dello hadīṯ, con la sua catena o isnād per garantirne l'autenticità, può essere un sano appello critico alle fonti, benché sia esposta al rischio di stereotipi schematici. Ne hanno giustamente scritto Stetter e Noth. Sarebbe utile compilare un catalogo dei cosiddetti *topoi* per farne una lettura critica più oggettiva. L'A. ne fornisce esempi e dà in appendice un *ḫabar* confortato da isnād sulla conquista della fonte dell'elefante e di Damasco.

In conclusione, la prima comunità islamica non aveva alcun programma storiografico. Si definiva soltanto comunità di credenti e attingeva informazioni sul passato recente, nelle memorie personali o nei semplici dati reperibili in narrazioni morali, genealogiche o d'altro tipo. La fase pre-istoriografica arriva fino all'anno 50 dell'egira. Ma già dall'anno 25 dell'egira incomincia una fase protostoriografica che dura fino alla fine del primo secolo islamico. Nella comunità dei credenti si manifestano le prime istanze storiche, dovute all'espansione islamica che mette i credenti in contatto con le comunità ebraiche, cristiane e zoroastriane del Vicino Oriente. Una prima convivenza con quelle comunità dà luogo a sollecitazioni, cui la storia deve rispondere. Il monoteismo, la missione profetica di Muhammad, l'opposizione alla Trinità cristiana, corrispondono a istanze storiografiche sulla *nubūwah*, sulla *ummah*, sui *futūḥ*, e sulle narrazioni coraniche. Se queste tematiche sono sollecitate dal confronto con i non-musulmani, altre ne sono promosse all'interno della comunità islamica, come il tema della *fitna*. Certamente gli episodi più antichi della vita del Profeta sono più difficili da ricostruire.

La prima fase storiografica letteraria inizia con l'anno 75H e termina con l'anno 150H. Probabilmente a questa fase si devono i primi temi del califfato e delle vite dei califfi. Con gli anni 125H fino all'anno 300H siamo ormai nella storiografia islamica classica, con la cronologia, la *ridda*, la tassazione, i resoconti di ulteriori conquiste.

Questa eccellente opera conduce a constatare come la redazione di storie nasce nell'Islam per rispondere a istanze di legittimazione e di autocoscienza della comunità dei credenti. La storia islamica non nasce per "vuota curiosità" del passato o nel timore di perdere la memoria di fatti e parole del Profeta, scomparendone gli unici depositari. I primi credenti non sono interessati alla storiografia. I temi storiografici che la comunità va proponendosi

sono in funzione dello sforzo di autodefinirsi come comunità distinta di monoteisti. Contemporaneamente emergono temi che riflettono la legittimazione di questo o di quel gruppo di credenti all'interno della grande *ummah* islamica. Queste constatazioni confermano la "veridicità" di quanto leggiamo nella prima letteratura storiografica islamica, oltre a rispondere alle ingiuste accuse degli "scettici". Non è onesto accusare di opacità quella primitiva storiografia accusandola di "vuoti" senza risposta. In essa l'Islam assomiglia anzi all'Islam descritto dalla storia più matura o classica dei secoli secondo e terzo dell'egira. Si può tutt'al più rimproverare allo specchio di quella primitiva storia un difetto di limpidezza, ma l'approfondimento dei temi storici dell'Islam primitivo permette di vedere oltre lo specchio. "Credenti" e "Musulmani" non sono all'inizio sinonimi, ma suppongono sfumature diverse. Il dogma tardivo che vuole affidata la guida della *ummah* ai Quraysciti, si proietta su epoche anteriori. Le sfide yemenite e kharigite si levano contro questa prerogativa qurayscita, ma non la vincono, né la sopprimono. Tuttavia le concezioni storiche e teologiche di tali gruppi diversi sopravvivono, sia pure con difficoltà. Sopravvive la concezione della Shī'ah, circa la *fitna*, con le rivendicazioni di 'Alī e dei suoi. Sopravvive il contributo ummayyade ai temi della *fitna*, della *nubūwah*, della *ummah*, dei *futūḥ*. Sopravvivono le concezioni sunnite e murgite. C'è dunque dai primordi un fenomeno di "ortodossie multiple" nell'Islam, con divergenze che permangono, insieme a un comune consenso che risale alla fine del primo secolo dell'egira. L'ipotesi che tale consenso sia finzione non è plausibile. Mentre l'ipotesi che tale consenso corrisponda a realtà è confermata a cominciare dal secondo secolo dell'egira. "La storia delle origini dell'Islam non deve rifiutare come opaca l'integra tradizione storica islamica, ma deve riscoprire con cura paziente i vari strati del complesso deposito tradizionale" (p. 290). L'A. conclude il suo libro esortando gli archeologi ad avere una maggiore attenzione all'Islam primitivo, riconoscendo all'archeologia un'importante funzione in questa riconferma "stratigrafica" delle origini islamiche. Utile l'elenco cronologico di testi storici islamici primitivi (pp. 297-306). C'è una buona bibliografia (pp. 307-344) e un indice analitico generale (pp. 345-358).

L'opera è da raccomandarsi caldamente non solo agli islamologi ma anche agli storici.

V. Poggi, S.J.

Monica Fausti, *Giovanni Fausti*, Centro di Documentazione, Brescia 1998, pp. 168.

È un libro dedicato a un gesuita fucilato in Albania dal governo di Enver Hoxha il 4 marzo 1946. P. Giovanni Fausti, nato a Brozzo di Val Trompia il 19 ottobre 1899, entrato appena decenne nel Seminario Minore di Brescia, quindi passato al Seminario Maggiore e richiamato alle armi nel 1917, viene

ordinato sacerdote a Roma il 9 luglio 1922. Due anni dopo, nel 1924, entra nel noviziato dei Gesuiti a Gorizia. Dopo il biennio di noviziato riprende gli studi e nel 1928 viene inviato in Albania, dove i Gesuiti lavorano dal 1841 e vi scopre l'Islam, religione del 70% della popolazione. Di questa scoperta sono frutto gli articoli che pubblica tra il 1931 e il 1933 sulla *Civiltà Cattolica*, poi raccolti nel volume, *L'Islam nella luce del pensiero cattolico*. Dal 1933 i Superiori lo richiamano in Italia per insegnare la filosofia ai suoi giovani confratelli. Colpito però da tubercolosi deve andare in sanatorio e subire un'operazione che permetta al polmone malato di riposare e guarire. Dopo la convalescenza riprende finalmente l'insegnamento di epistemologia e di logica nel 1936 e vi si applica con ottimi risultati. È amato dagli studenti e diffonde tra loro oltre ai concetti filosofici anche l'interesse per l'Islam. Nel 1942, durante la seconda guerra mondiale, i Superiori lo vogliono di nuovo in Albania, come rettore del Seminario Pontificio e del Collegio S. Francesco Saverio di Scutari. Il 22 maggio 1944 i comunisti di Enver Hoxha prendono il potere. Nel 1945 il P. Fausti è nominato vice-provinciale di tutti i Gesuiti di Albania. Il 3 dicembre 1945 in occasione delle elezioni politiche volute dagli Alleati, un gruppo di seminaristi diffonde manifesti di propaganda elettorale. Dopo che hanno vinto le elezioni, i comunisti accusano il viceprovinciale Fausti di terrorismo fascista, lo condannano a morte insieme ad altri due sacerdoti e tre giovani, tutti fucilati la stessa notte del 4 marzo 1946.

Il libro, oltre a narrare la vicenda, ricostruisce la spiritualità del P. Fausti basandosi sui diari e l'epistolario. Già il 30 dicembre 1920, quando aveva soltanto ventuno anni, Giovanni Fausti colloquiava così con Dio: "Se un giorno farai di me un apostolo, un dotto, un martire oscuro del tuo amore, tutto io accetto. Ora voglio rendermi pronto a far ciò che tu vorrai da me" (p. 35). Oltre gli scritti del P. Fausti il libro raccoglie anche testimonianze su di lui, di italiani e di albanesi.

Il discorso è chiaro e scorrevole e la figura del protagonista ne risalta suscitando ammirata venerazione. Colpiscono il lettore le doti di intelligenza e di cuore di un personaggio che all'inizio degli anni '30 è araldo di una maniera diversa di guardare l'Islam. Giovanni Fausti è stato ucciso da propugnatori dell'ateismo di stato. La sua testimonianza è valida per tutti i credenti, cattolici, ortodossi e musulmani, anzi per tutti gli uomini.

V. Poggi, S.J.

Richard Gramlich, *Weltverzicht: Grundlagen und Weisen islamischer Askese* [Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainzer Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd. 43], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1997, pp. 461.

The present monograph by the great German scholar of Sufism deliberately does not offer a comprehensive or even partial history of the Islamic world of asceticism, nor does it portray single figures to any degree of completeness. "It only wants", as the author states with his usual precision and modesty, "to give a general survey of the world of ideas of asceticism in Islam and of the ways of life of the ascetics who lived in this world. It does this in a fragmentary and incomplete way, inevitable in short, overall presentations".

The work is based on the author's first-hand, intimate knowledge of the whole body of classical Sufi writing. In remarkably lucid German Gramlich describes in detail and in an analytically arranged order, summarizing as well as frequently quoting judiciously selected passages in translation. There emerge the following key aspects: "the world here below and renouncement", "the negative aspects of the world below (*der Tadel des Diesseits*)", "the asceticism of renouncement" and, finally, "the love of the here below and world renouncing".

The bibliography is complete, a mine of exact information. So is the index of names and words. This original work of impeccable scholarship and presentation would seem to belong into every solid scholarly library not only of Islamic but also of religious studies at large.

Ch. W. Troll, S.J.

Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 13) The Darwin Press, Princeton, New Jersey 1997, pp. xviii + 870.

Questo volume affronta i primi centocinquant'anni della storia islamica. È un periodo sul quale gli storici vorrebbero saperne di più, per la sorprendente rapidità con la quale questa religione si diffonde e sviluppa in ambito vastissimo. Il libro indaga sul contributo che forniscono a questa storia primitiva dell'Islam i testi contemporanei non musulmani, nella convinzione che il paragone fra la storia che l'Islam dà di sé, con quella che ne dà il contesto non islamico, aiuti a comprendere il rapido e misterioso successo di questa religione postcristiana.

Quanto ai testi greci l'A. incomincia con il quesito apocalittico posto da Tommaso patriarca di Costantinopoli a san Teodoro di Sykeon e riferito dalla Vita del Santo. Seguono testimonianze di Teofilatto Simocatta, della *Doctrina Jacobi*, dove una famiglia ebrea è all'origine di vessazioni arabe su

Cristiani, di Sofronio patriarca di Gerusalemme, di papa Martino I, di Massimo il Confessore, dei *Trofei di Damasco*, dei *Dialoghi di Papisco e Prisco*, dei *Dialoghi contro i Giudei*, dei miracoli di S. Demetrio e di S. Giorgio, di Anastasio del Sinai che chiama i musulmani Amaleciti (pp. 102-103), del patriarca di Costantinopoli Germano, di Stefano il Sabaita, oltre a testi ancora oscuri come il cosiddetto estratto dalla Vita di Giovanni l'Ermopolita, i papiri 189 di Madrid e 10677 di Berlino, o la Vita di Timoteo Stilita. Tra i documenti siriaci l'A. cita una postilla *alia manu* aggiunta a un vangelo di Marco in siriaco del secolo sesto. Vi sono menzionate invasioni arabe e la battaglia dello Yarmuk. In altro ms. siriaco dell'ottavo secolo, il prete Tommaso cita imprese belliche arabe degli anni 634-636 che causano la morte di suo fratello Simone, custode del monastero di Qedar e provocano stragi presso Gaza. Un'omelia siriaca sui tre giovani nella fornace ha applicazioni attuali, paragonando gli Arabi ai potenti di allora. La Vita di Gabriele di Qartmin riferisce di un incontro con il califfo 'Umar Ibn Ḫaṭṭāb che concede privilegi fiscali a clero e monaci.

Venendo alle testimonianze anticalcedonesi l'A. incomincia con la cronaca anonima armena attribuita al vescovo Sebeos, presente al concilio di Dwin del 645. La cronaca allude alla coscienza abramitica dei Musulmani e ricorda che soltanto dopo l'avvento dei Musulmani gli Ebrei poterono rientrare a Gerusalemme, preclusa loro tassativamente dai Bizantini. La storia dei patriarchi di Alessandria riferisce l'incontro del patriarca Beniamino I con il conquistatore musulmano d'Egitto, 'Amr. L'anticalcedonese avrebbe promesso la consegna del patriarca bizantino Ciro (pp. 132-135). Una cronaca attribuita a Teofilo di Edessa, probabile fonte di Teofane, di Dionigi di Tellmahre e di Agapio, percorre i secoli da Alessandro Magno all'anno 660 d.C. ed è informata sui Musulmani (pp. 135-139). Giorgio di Resh'aina, vescovo monotelita della fine del sec. VI, nemico acerrimo di Massimo il Confessore, considera i Musulmani strumento della giustizia divina e riferisce che 'Alī fu ucciso a Hira piuttosto che a Kufa (pp. 139-142). Daniele, vescovo di Edessa, paragona l'emiro musulmano a un capo di demoni, servitore di Dio, ma non di Cristo (pp. 142-147). Il patriarca antiocheno, Atanasio di Balad, scrive una lettera a metropoliti e vescovi, vietando carni macellate ritualmente da Musulmani (pp. 147-149). Il patriarca copto di Alessandria, Isacco di Rakoti, riferisce insieme atti di tolleranza e di intransigenza musulmana (pp. 149-152). Giovanni vescovo di Nikiu fa risalire a Eraclio, persecutore del patriarca Ciro, la conquista araba (pp. 152-156). Teodoto di Amida, secondo il biografo Simeone, vive in contesto in cui scribi, amministratori e perfino governatori, oltre che la maggioranza del popolo, sono cristiani (pp. 156-160). La vita di Giacomo di Edessa, traduttore di Eusebio di Cesarea, affronta problemi pastorali connessi con la convivenza di Musulmani e Cristiani (pp. 160-167). Zaccaria, vescovo di Sakha, è *kātib* nell'amministrazione musulmana (pp. 167-168). Simeone degli Olivi racconta del permesso musulmano di costruire una chiesa anticalcedonese, contro l'opposizione di

Ebrei e cristiani sirorientali ("Nestoriani") (pp. 168-171). Di questo testo siriaco Adalberta Mazzini Bernardini sta preparando edizione, traduzione e commento. Altri documenti hanno probabili riferimenti alla primitiva epoca islamica (pp. 171-173).

Quanto alle fonti sirorientali, Isho'yahb III riferisce che i nuovi arrivati non osteggiano la religione cristiana e anzi rispettano preti e monaci, chiese e monasteri (p.181) pur riscuotendo la tassa. Un canone del sinodo sirorientale del 676 legifera che l'esattore cristiano non tratti il vescovo alla stregua del semplice fedele (p. 194). Il *Libro della castità* e il *Libro dei governatori* narrano aspetti della convivenza islamo-cristiana (pp. 212-215).

Le fonti latine li chiamano Hagareni cioè figli di Hagar, oppure Saraceni. Arcolfo descrive la conquista araba di Gerusalemme (p. 219). C'è pure l'apporto di fonti ebraiche (p. 240), persiane (p. 241), cinesi (pp. 245-246).

Espliciti riferimenti all'Islam si trovano in fonti siriache di genere apocalittico, dello Pseudo-Efrem, dello Pseudo-Metodio, dello Pseudo-Metodio edesseno, di Giovanni il Piccolo che allude al monaco di nome Bahira e dello Pseudo-Ezra (pp. 260-278). Pure apocalittiche sono le fonti copto-arabe dello Pseudo-Shenuda, dello Pseudo-Atanasio, di Samuele di Qalamûn, di Pisenzio di Qift, la visione di Daniele, di Pietro (pp.278-294). Anche testi greci mantengono la prospettiva escatologico-apocalittica: Pseudo-Metodio, Visione di Daniele, di Enoch, Stefano di Alessandria, l'Apocalisse di Andrea Salos (pp. 294-307). E alcune fonti ebraiche apocalittiche: *I Secreti di Rabbi Simon di ben Yoḥai*, la *Pesiqta rabbati*, Rabbi Eliezer, l'Apocalisse degli Omayyadi, i segni del Messia, il frammento della Geniza "In quel giorno" e il Daniele giudeo-bizantino (pp. 307-321). Testi persiani apocalittici: *Bahman yasht, Jāmāsp nāmag, Bundahishn, Dênkard, La ballata pahlavi sulla fine dei tempi, La profezia di Rostam, Daniele giudeo-persiano* (pp. 321-330). Testi musulmani dello stesso genere apocalittico: *I segni dell'ora, 'Abd Allāh b. Zubayr e il Mahdi, Tiberio figlio di Giustiniano, Cronaca apocalittica* (pp. 330-335).

Altra serie di testi è costituita dai racconti di martirio. In greco: I 60 martiri di Gaza, Giorgio il Nero, gli Arabi cristiani del Sinai, Pietro di Capitolia, 60 pellegrini in Gerusalemme, Elia di Damasco, Romano il neomartire (pp. 347-367). In copto: il monaco Mena, Tomaso vescovo di Damasco (pp. 367-369). In Armeno: Davide di Dvin, Vahan (pp. 373-378). L'A. dedica un capitolo alle fonti di cronaca e di storia: alle bizantine, di Evagrio, di Teofilatto, alle Cronache dell'819 e del 846; alle fonti siriache di Zuqnin, di Giovanni di Efeso, di Daniele Bar Moses, di Dionigi di Tellmahre, alle Cronache degli anni 705, 724, 775, 818, di Teofilo di Edessa, di Teofane, di Elia di Nisibi (pp. 387-422); alle storie in latino, dei Goti, dei Longobardi; alla cronaca bizantino-araba del 741 e alla Cronaca spagnola del 754 (pp. 422-427); ai testi greci di Teofane, Niceforo e dell'818 (pp. 427-437). Vengono poi i testi storici armeni di Lewond, di Mosè Khorenatzi, di Thomas Artruni, di Ukhtanes e di Mkhitar di Ani (pp. 437-439). Gli Arabi cristiani hanno le storie di Agapio di Manbij e di Eutichio di Alessandria, la Cronaca di Seert,

la Storia dei Patriarchi (pp. 440-448). Ci sono pure testi storici ebraici preservati nella Geniza e quelli dei Samaritani. Un genere letterario rappresentato nelle varie letterature è quello delle apologie e delle dispute. In siriaco: il colloquio del patriarca siro ortodosso Giovanni di Sedra con un capo musulmano, che gli chiede la traduzione in arabo del Vangelo (pp. 459-465); il dialogo fra un monaco di Beth Hale e un notabile arabo dove la *surat al-baqara* è distinta dal Corano (pp. 465-472); il colloquio fra il patriarca della Chiesa di Oriente, Timoteo primo e il califfo al-Mahdī (pp. 472-475); la storia del monaco Bahira (pp. 476-479). In greco: il capitolo sugli Ismaeliti nella *Fonte della conoscenza* o somma teologica di Giovanni Damasceno; la corrispondenza fra il basileus Leone III e 'Umar II, studiata da Gero e da Gaudeul (pp. 480-501). In arabo: la *risala* sulla natura divina trinitaria, che Samir Khalil data all'a. 746 d. C., di cui l'A. ignora traduzione italiana e commento a cura di Maria Gallo, *Omelia arabo-cristiana dell'VIII secolo*, Roma, Città Nuova 1994 (cf. OCP 1995, 256-257); il papiro Schott Reinhard n. 148 (pp. 502-505). Testi ebraici: *I dieci saggi giudei*, il targum dello Pseudo-Gionata (pp. 505-511) I testi persiani come, *l'Esposizione che toglie ogni dubbio* (pp. 511-512). Testi latini: *Istoria de Mahomet*, *Tultusceptru de libro domni Metobii* (pp. 512-516).

L'A. enumera le idee dei non musulmani sull'Islam: è castigo divino, liberazione dall'oppressione; segno di tempi difficili; quarta bestia apocalittica, abramismo primitivo; *revanche* ebraica; religione mondana (pp. 523-.544). Tenta l'approccio empirico basato su fonti non musulmane: l'Islam è movimento guidato da un "servitore di Dio", "comandante dei credenti" per i quali il Corano è criterio discriminante, ma facente appello a uomini di varia affiliazione religiosa per espandere la nuova società in nome di Dio (p. 555). Perfino la direzione in cui rivolgersi nella preghiera non è così determinata come lo è in seguito. La stessa conquista dell'Egitto ricostruita da Butler potrebbe essere ridimensionata. Un tributo pagato agli Arabi per tenerli a bada avrebbe potuto precedere di qualche anno la conquista dell'Egitto da parte di 'Amr b. al-Āṣ (pp. 545-590). Nell'approccio argomentativo l'A. risponde a Wansbrough che in *Sectarian Milieu* si oppone all'uso di fonti non musulmane nella storia dell'Islam. Oltre al fatto che più volte le fonti non musulmane concordano con le fonti musulmane, è legittimo affiancare le fonti non musulmane a quelle musulmane, per fornire un quadro più completo del primitivo contesto storico aprendo forse nuove prospettive.

La IV parte contiene vari Excursus: A) Canoni e risoluzioni di Giacomo di Edessa con accenni ai Musulmani (pp. 601-610). B) La cronaca del 741 e la sua fonte orientale (pp. 611-630). C) Struttura della fonte siriaca comune a Teofane, Dionigi di Tellmahre e Agapio di Manbij (pp. 631-671). D) Il martirio di David di Dwin (pp. 672-676). E) Scritti storici georgiani, compreso il martirio di Habo (pp. 677-686). F) Scritti storici musulmani datati fino all'a. 135 dell'egira (pp. 687-703). Due carte geografiche dell'espansione islamica nei primi secoli (pp. 707-708). Una bibliografia ragionata suddivisa in fonti

primarie (pp. 709-746) e secondarie (pp. 747-825), un indice analitico generale (pp. 827-872). Il libro costituisce una miniera di informazioni su testi storici in varie lingue, riguardanti il primo secolo e mezzo dell'Islam, con illazioni storiche fondate e suggerimenti per ulteriori ricerche. I frutti di così vasto lavoro non possono tardare.

V. Poggi, S.J.

Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*. Ed. by Ataullah Siddiqui, The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, Leicester (UK) / Herndon, VA (USA), 1998, pp. xxx + 370.

Ismail Raji Al-Faruqi (1921-1986) was Professor in the Department of Religion at Temple University. At a time when academic Muslim writing on comparative religion and on interreligious dialogue in English was less common than today, he authored a number of pioneering research works as well as books of high-quality popularization in the field of Islam and of comparative religion. He also published, over a span of two decades, a number of substantial articles in various periodicals and collective works. They deal directly with Islam and other faiths, and Christianity and Judaism in particular.

The present volume presents 11 articles in three parts. Part I, "The Essence of Religious Experience in Islam", "Divine Transcendence and its Expression", "The role of Islam in Global Inter-Religious Dependence" and "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture". All of these contributions introduce to al-Faruqi's view of the core of and the connection between the religions of the Near-East. Part II presents five writings on the relationship between Islam and other faiths, with a special emphasis on the relations to Christianity and also Judaism. This section includes a chapter on the "Rights of Non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects" and shows how al-Faruqi envisaged the place of non-Muslims in a Muslim-majority country. Part III focuses on Islam as an essentially "missionary", more precisely "inviting", religion with a universal truth claim and explains the manner in which this vocation is to be envisaged and practiced by Muslims today. "On the Nature of Islamic Da'wa" presents the principles and theoretical aspects of Da'wa; and "Da'wa in the West: Promise and Trial" meditates on the meaning of Hijra or Emigration today and on "the migrant as instrument of da'wa" and as agent for the construction of a new Islamic World Order, of peace and justice, of piety and virtue, as defined by Islam, the religion of the nature of man.

The editor is to be commended for making available these substantial articles to a wider public, in a carefully edited, well-presented volume that includes a glossary as well as a substantial index of names and subjects. In a foreword John L. Esposito introduces in enthusiastic terms the personality

of his academic teacher and colleague, eschewing any kind of critical evaluation. The editor's introduction acquaints the reader with some of the main lines of al-Faruqi's concept theories on *Urubah* or Arabism and on the place of Semitic culture to the general history of religion. Hopefully the present volume will promote the critical study — by Muslim and non-Muslim scholars alike — of al-Faruqi's many-sided contribution. Only the future will decide on the question of the lasting scholarly quality of the author's passionately-held ideas and evaluations a critical discussion of which would lead far beyond the scope of this book review.

Ch. W. Troll, S.J.

Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Macmillan Press Ltd, London/New York, 1997, pp. xviii + 248.

The voluminous body of writing on Christian-Muslim relations does contain a relatively minor but steadily increasing amount of scholarly writings from the Muslim side, but hitherto there hardly existed any comprehensive work attempting to survey the relevant Muslim ideas and activities. The present book is the revised version of a doctoral thesis written at the *Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* at the *Selly Oak Colleges, Birmingham, (UK)* and represents a pioneering effort.

The author is a born Indian and received his school and early University education in Darjeeling (W. Bengal), experiencing thus in his formative years the multi-religious atmosphere of Northern India. For many years now he has been living in England, continually pursuing the practice and study of inter-religious dialogue. At present he is research fellow at The Islamic Foundation at Leicester (UK), from where he also co-edits *Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives*.

In this book, the title of which for the sake of precision usefully might have been complemented by a subtitle like "Muslim perceptions and sensibilities" (cf. p. xiii), Siddiqui presents an overview of outstanding Muslim individuals and of three Muslim International Organizations concerned about contemporary Christian-Muslim relations. He provides, first of all, a useful "key of access" to the writings and ideas of a substantial section of those Muslim individuals and organizations who have taken part in, and reflected upon, Christian-Muslim dialogue. Furthermore, the author has made the commendable effort to refer not only to much of the available printed sources but also to obtain additional information by way of twenty-four interviews and twenty-two responses (from 134 questionnaires sent out) as well as by personal correspondence. In this way he has engaged with four of the Muslim personalities discussed in Part II and with the three Sunni organizations discussed in Part III.

Part I offers "an account of the historical and contemporary dimension of Christian-Muslim relationships" (p. xv) and discusses "the challenge of Modernity" to Christian and, especially, to Muslim societies. These, in contradistinction to the way in which Christians meet the challenge of Modernity, have been engaged in "waging armed struggle against the Western colonial powers" (p. 5). This part of the study also traces "the Churches' move towards dialogue", dealing separately with Protestant Churches, Roman Catholicism and the Evangelicals. Finally, it assesses Muslim definitions and apprehensions in the field of dialogue with Christians, singling out the issues of *sharī'a* and of dialogue in relation to mission /*da'wa* as issues of special relevance and difficulty.

Part III "provides specific information" on three international Sunni institutions who have participated in organized dialogues". The study here limits itself to recounting some of their relevant responses to the questions put to them by way of correspondence. The few pages making up this section of the book would seem to be somewhat patchy. They leave the reader quite unsatisfied. The organizations dealt with here (World Muslim Congress, The Muslim World League and The World Islamic Call Society) as well as other very influential organizations, which were left aside by the author, certainly merit an urgently needed, thorough and systematic analysis as to their involvement in Christian-Muslim dialogue and their views not only on dialogue in the narrower sense but on Christian-Muslim relations at large. Sunni organizations of relevance in our context would be, to name just a few at random, the Muslim Brethren, the Jamâ'at-i Islâmî, the Tablîghî Jamâ'at, the Risâlah Movement (all three of them of South Asian origin), and the Nahdatul Ulamâ' (Indonesia), but also influential institutions like Al-Azhar at Cairo and the Al-Zaytûnah at Tunis.

Since three of the six prominent Muslims discussed in Part II are Shī'i, it would have been apposite to discuss some of the Shī'i movements or institutions that are conspicuous in Christian-Muslim dialogue, especially, as far as Twelfer Shī'ism is concerned, as, e.g., the Centre for International Cultural Studies (CICS) at Teheran, with its Secretariate for Inter-Religious Dialogue which has been remarkably active in this field for more than a decade now. The author himself acknowledges the fact that "a study of Shī'i institutional initiatives in this direction would be worthwhile" (p. xvii).

Siddiqui seems to be fully aware that a study entitled *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century,* based exclusively on source material in English, of necessity will be marked by grave limitations. A deeper appreciation, for instance, of the relevant thought of outstanding figures in our context like e.g. the Tunisians Mohammed Talbi and Abul Majid Charfi, is simply not possible without studying their and other relevant authors' writings in Arabic and French and without making oneself familiar with the peculiar features of the complex and deep encounter/clash of Arab and French civili-

zation in the Maghreb. But, in fairness to the author we rather appreciate what he himself has set out to do in this pioneering study.

Siddiqui successfully contributes to mapping out a new field of study by presenting the relevant ideas of some important Muslim individuals and organizations on the basis the materials published in the English language. He himself suggests the need for further, thorough assessments of materials published in French, German, Arabic Turkish and Urdu, proposes a comparative study of the role of Shi'i and Sunni *Ulamâ'* in Christian-Muslim relations as well as assessments of regional Christian-Muslim dialogue groups. The rich dossier on "Le dialogue vue par les musulmans' (*Études Arabes*, Roma PISAI, N° 88-89, 1995/1-2) presents well-selected texts belonging to the 1980's and 1990's in the Arabic original with full French translations and studies introducing the authors and would seem to constitute a most useful complement to Siddiqui's work. Etienne Renaud's: "Le dialogue Islamo-chrětien vu par les musulmans" (*ISCH* 23, 1997, 11-138) takes account of Siddiqui's work and makes substantial additions to it, especially as to relevant writing in Arabic and French.

Throughout the work Siddiqui betrays his training in the political sciences. The theologically relevant passages of his work (for instance his summary of Karl Rahner's theological position on the relationship between the Christian and the other religions, pp. 33f.), or his statements on dialogue and mission according to official Catholic teaching (cf. pp. 39, 70f. and passim), or his characterization of the theological relationship between Islam and "the religions of the book" strike this reviewer as lacking in the conceptual clarity and precision desirable in discussions of this kind.

The document "Dialogue and Proclamation" quoted on p. 167 was published on 19.5.1991. In 1984, instead, had been published the document "The Attitude of the Church towards the Followers of other Religions". The correct spelling of the following persons or terms is: Carl Gottlieb Pfander (p. 7); *Ad Gentes* (p. 73); C. F. Hallencreutz (p. 203); Pietro Rossano (p. 205); Farid Esack (p. 206 and p. 209). The work contains a substantial bibliography and analytical index.

Ch. W. Troll, S.J.

Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oneworld Publications, Oxford 1997, pp. x + 258.

In this timely and well-written book the author who is Lecturer in Arabic and Islamic Studies at the School of Oriental and African Studies, University of London, sets out to juxtapose Muslim and Christian perceptions of each other. It looks at Muslim writings on Christianity and Christian writings on Islam in the contemporary period and adopts the method of presenting the mutual perceptions of Christians and Muslims, "allowing each group to set

the terms of the debate according to the priorities and categories that arise to some extent from their own religious identity" (p. 2).

Throughout the work Zebiri displays a remarkable gift in synthesizing and presenting succinctly the most relevant points from a vast body of writings and debates. An initial chapter sets out the abiding factors that influence Muslim-Christian perceptions and attitudes at present: "the qur'anic paradigm", "the historical legacy", "missions and imperialism" and "Muslim-Christian dialogue". The subsequent four chapters constitute the main body of the work. They deal on each side with the popular and scholarly type of literature about the other religion: Muslim popular literature on Christianity, Protestant missionary literature on Islam, the study of Christianity by Muslim intellectuals and finally approaches to Islam by Christian scholars of Islam and theologians. Each chapter contains a few pages of judiciously formulated conclusions that are incisive yet far from offensive or polemical. The perceived differences between Christianity and Islam emerge, as Zebiri formulates it "as a series of inverse mirror images" (p. 230).

The work helps greatly in promoting self-criticism on both sides for the sake of mutual understanding. Characterizing, for instance, present-day Muslim writing on Christianity the author writes: "In fact, the empirical study of contemporary Christianity ... is largely omitted in these sources [i.e. works of Muslim popular literature] in favour of generalizations or references to isolated incidents and anecdotes seen as discrediting Christianity" (p. 87). "The study of Christianity by modern Muslims [i.e. Muslim intellectuals] does not, on the whole, compare favourably with that of the medieval Muslim scholars. The intellectual tools derived from Aristotelian philosophy have been exchanged for those of modern Western critical scholarship, which, whatever their intrinsic merits, are applied in a far less sustained and rigorous way. These Muslims show less awareness that did the medieval scholars that some of the philosophical problems arising in Christian theology, concerning, for example, the Incarnation and the Trinity, have their counterparts in Islam in the areas of the attributes of God, the eternality and Uncreatedness of the Qur'an, and the need to reconcile the fact of God's absolute transcendence with His communication with humankind" (p. 173). Or, in a conclusive remark on Protestant missionary literature on Islam: "While much of the criticism directed against Islam in these writings could be said to arise fairly automatically from a Christian frame of reference, some of it appears to go beyond this, sometimes betraying a lack of sympathy. It seems unduly cynical, for example, to describe the quality of the pilgrims at the Hajj as a "brief interlude from reality", and more than a little wide of the mark to talk of Muslims' "overt and blatant worship of the black stone" (p. 129).

The conclusive remarks to the work single out the chief points explaining "why Muslims and Christians often talk past each other: ... They apply different criteria, which arise from essentially different fundamental catego-

ries" (p. 230). This applies, above all, to three basic areas: the perception of what constitutes "religion", the differing roles doctrine has in both religions and the way in which history is viewed. In addition, Zebiri notes that, by way of a dissymmetry, "there is little that one could describe as an explicit or developed Islamic rationale for an empathic treatment of Christianity which might correspond to certain theological ideas that have been used, and not only by the liberals, in the Christian context" (p. 233).

The well-produced volume contains a substantial select bibliography of books, theses and articles as well as a fairly detailed analytical index. Apart from a few references to relevant writings in French, the author has chosen to restrict herself to materials available in English. Taking into account certain recent writings in Arabic, French and German certainly would enrich the body of relevant information and arguments, but probably it would not alter substantially the conclusions of the work. The author has rendered a valuable service not only to the specialist in the field of comparative religion and theology but to all intent upon deepening their understanding of the religious and theological dimension of Christian-Muslim relations, past and present. One wishes the work a wide readership.

Ch. W. Troll, S.J.

Liturgica

Stefano Parenti ed Elena Velkovska (a cura di), *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, (Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Subsidia 80), C.L.V. Edizioni liturgiche, Roma 1995, pp. xlvi + 383.

The publication of this volume provides at long last a much-needed text that should prove enormously useful for the student of Byzantine liturgy. Stupefying as it must seem, this is the *first complete edition ever* of the earliest (8th c.) extant Byzantine euchology in the famous Vatican Library codex *Barberini Greek 336.* Folios 1-263 of this ms comprise the euchology (εὐχολόγιον), i.e., the prayerbook of the presiding liturgical ministers (bishop, presbyter) containing, principally, the presidential prayers they recite as principal celebrants of the major Christian services, easily the most important among the numerous Byzantine liturgical books.

Analogous to the formation of the first Latin Sacramentaries, which originated in the gathering into larger anthologies of the earlier "libelli" or separate booklets of liturgical texts, the euchology represents a second stage in the formation of the Byzantine liturgical books, when rituals, diakonika, and rubrical diataxeis, once located in disparate scrolls or codices, come to be integrated into the larger anthology we know as the euchology.

The Barberini euchology here edited contains, in this order, the following elements: the three Byzantine eucharistic formularies (Basil, Chrysostom,

Presanctified); the Liturgy of the Hours (Vespers, Mesonyktikon, Orthros, 3rd, 6th, 9th Hours and Tritoekte); Christian Initiation; Blessing of the Waters for Theophany; Consecration of the Myron; rites of renunciation/ adhesion of catechumens in Holy Week; reconciliation of heretics; rituals for the foundation, consecration, dedication of a church; ordination rites; monastic profession; imperial rites (coronation, etc.); occasional prayers; marriage rites; prayers for various needs; rites of the sick; penitential prayers; exorcisms; prayers for various needs; Palm Sunday Prayers; the Holy Thursday washing of the feet; the Pentecost kneeling service; prayers for various needs; exorcism; monastic rites; prayers for the dead; prayers for sick ascetics; prayers for various needs; opisthambonos prayers (i.e., prayer of final blessing at the end of the eucharist); skeuophylakion prayers (i.e., final prayer said in the skeuophylakion or sacristy after exiting to it at the end of the eucharist); diakonika (i.e., diaconal litanies, admonitions, commands). From the repetition of several categories in this list, it is clear that the arrangement of the elements is somewhat helter-skelter, and that the formation of the anthology was still a work in progress, as, indeed, it would remain throughout the ms tradition.

An edition of this ms like the one Prof. Stefano Parenti and his wife Prof. Elena Velkovka have provided us has been long in coming. In 1933, according to Anselm Strittmatter OSB, one of the first qualified modern liturgical scholars to study the Barberini ms, the Vatican Library planned to publish a facsimile edition of it (A. Strittmatter, "The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar. Barberinus graecus 336," EL 47 [1933] 329-367, here 329 note 1). Twenty years later, Strittmatter himself received a grant to prepare a critical edition, as was announced in the *Yearbook of the American Philosophical Society*, Philadelphia 1956 (p. 344, Grant N° 1672). The task, never completed, then passed in 1964 to the Belgian scholar André Jacob (H. Engberding, "Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie," OKS 13 [1964] 105 note 4), who announced in 1966 (A. Jacob, "Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.* 37 [1966] 19 note 2) and again in 1974 (id., "Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane," *Didaskalia* 4 [1974] 154) an edition in preparation for the Vatican series Studi e testi. Since then, two decades of silence have followed, until the blockage was finally broken by the present edition, for which — prudently, in the light of the history recounted above — the authors were careful to receive, in writing, the authorization of the then Prefect of the Bibliotheca Apostolica Vaticana, Leonard Boyle, OP.

But the lack of an edition of the Barberini codex does not mean the ms had gone unnoticed. Strittmatter ("Barberinum" cited above, 330-335) traces the liturgical study of the ms, most notably by the intrepid French Dominican Jacques Goar († 1653), pioneer student of the Byzantine euchology. But much more recent studies of the ms or its liturgy by Mateos, Jacob, Arranz,

and others; and the edition of numerous individual prayers of the codex most notably by M. Arranz in the pages of this review; have long superceded older studies, making a new edition/study an urgent need. This is what led the same Prof. Arranz to suggest this theme for the "tesina" or Licentiate thesis of S. Parenti at this Pontifical Oriental Institute almost a decade ago.

In that study, Parenti traced the slow journey of codex Barberinus graecus 336 (formerly Barber. III.55, and still earlier 77) from its 14th c. collocation in the collection of the Florentine humanist and bibliophile Niccolò Niccoli (1363-1437); thence, in 1441, to the library of the Friars Preacher at the Florentine convent of San Marco; and finally, in the 17th c., to the Biblioteca Barberiana of Rome, which was incorporated into the Vatican collections in 1902. That is where the Barberini codex remains to this day, and where it has been avidly perused by numerous afficionados of the Byzantine Orthodox East and its liturgy.

To the uninitiated it may appear bizarre that this earliest and most important extant Byzantine liturgical ms originated in Southern Italy. Two major western historical influences in the history of Byzantine Orthodoxy, one negative, one positive, explain this anomaly. On the negative side, we have more extant Byzantine liturgical mss from S. Italy than from Constantinople, the main center of Byzantine liturgical creativity and diffusion, because of the depredations that capital's cultural and religious patrimony suffered from its occupiers, including the Latin occupation of 1204-1261 consequent to the infamous Fourth Crusade (1204). More positively, Byzantine liturgical mss from Italy abound because S. Italy remained hospitable to Greek culture off and on, and to a greater or lesser degree according to the epoch and circumstances, for about two thousand years, beginning in the 6th c. BC when the seafaring Greeks reached the coasts of S. Italy by ship and founded the coastal cities of what would become the Magna Graecia of Antiquity.

But the period relevant for us begins a millennium later, in the "Golden age of Justinian" (527-565), whose armies under general Belisarius landed in Sicily in AD 535 to begin the "re-byzantinization" of S. Italy. This would be of enormous import for the production of Byzantine liturgical books, when the campaign of Constans II (647-668) drove the Saracens from Sicily, reviving Greek imperial and ecclesiastical hegemony there and in Calabria. We hear of Byzantine monasteries in Italy as early as St. Maximus Confessor (580-662), who appeals to the Greek monks of Sicily against the Monothelites. At the same time, in the Levant the depredations of the invading Sassanids, the struggle with the Monophysites over church hegemony, the Monothelite controversy that followed the pacification of the Monophysites under Heraclius (610-641), and finally the Arab conquest, all in rapid succession, provoked a flight of Greek Orthodox monks from the Middle East. Many of these Orthodox "Melkites" from the patriarchates of Alexandria, Antioch, and Jerusalem found refuge in the Byzantine monastic colonies of

S. Italy, and by the 8th century they already enjoyed an influential role in the Greek Church in Sicily and Calabria. The later production of books from their scriptoria shows this monasticism to have been a literate and cultured one, with its vocations drawn from well-to-do families of Greek origin and culture. The Norman conquest of Bari in 1071 would return ecclesial jurisdiction to the Patriarchate of the West, but by that time the Byzantines had established a network of monasteries in Sicily and Calabria strong enough to withstand the re-latinization and maintain Byzantine religious culture there for centuries to come.

One of the merits of André Jacob's wide-ranging research into the ms tradition of the Byzantine euchology has been to place in relief the historical importance and distinctive traits of the Italo-Greek euchologies, a taxonomy further developed, nuanced, and expanded by the later studies of Arranz and his students like Parenti. The frequency and importance of liturgical "orientalisms" in these mss, issuing mostly from the Byzantine monastic scriptoria of the Italian mezzogiorno, are a mirror of the oriental monastic immigration into Italy described above, and of its influence in Byzantine monastic and religious culture in the area from the 7th through the 10th centuries.

Nature, like liturgy — at least medieval liturgy — abhors a vacuum, and liturgical formularies tended to absorb extraneous formulas wherever there was room for them: at their beginning and end, or at their "soft points," ritual actions originally unencumbered by any accompanying text. Oriental monk-immigrants in Italy, habituated to verbose liturgical formularies like the hagiopolite Liturgy of St. James, overloaded with every possible scrap of verse and text, leaving nothing unsaid, saw these voids in the more conservatively simple Constantinopolitan formularies of Sts. Chrysostom and Basil as unsightly cracks waiting to be filled with the ready putty of Palestinian (or in a few cases Alexandrian) provenance. The Barberini codex here edited is an early mirror of this cultural interchange and symbiosis.

From the liturgical point of view the present edition is well-organized and easy to use. The liturgical text is numbered successively according to liturgical structures and their units, thus greatly facilitating reference. The text is furnished with a rich multi-level apparatus identifying scriptural citations, and in chronological order, editions of mss — all listed and clearly identified and dated in the Introduction — where the full text of the same prayer is found, or which note its presence without editing it in full. The volume is also provided with eleven excellent indices of 1) biblical references, 2) prayers, 3) verbs in the titles and rubrics, 4) rubrical terms; 5) litanic biddings, 6) presidential formulas, 7) diaconal admonitions; 8) acclamations and responses 9) chants; 10) proper names; 11) categories of heretics mentioned in the text.

It would have helped if the *Indice Generale* listed the full contents of the ms, as indicated, for instance, in the running titles at the head of each page (Liturgia di Basilio, Liturgia di Crisostomo, Presantificati, Vespri...).

Still badly needed is the promised commentary on the ms, announced here (pp. xxiii, xxviii) "Per la storia del codice e l'analisi codicologica, paleografica, linguistica e liturgica ... attualmente in preparazione." Without it, certain principles of the present edition cannot yet be evaluated objectively.

But in the meantime, this edition will greatly facilitate the use and consultation of this invaluable liturgical source.

R. F. Taft, S.J.

Oecumenica

Giorgio Fedalto, *Quando festeggiare il 2000? Problemi di cronologia cristiana.* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 1998, pp. 98.

Incaricato di trovare una data unica della Pasqua per le Chiese di Oriente e di Occidente, il monaco Dionigi il Piccolo calcola la data della nascita di Gesù e divide il tempo *ante Christum natum* e *post Christum natum.* È l'era cristiana adottata dal secolo VII nei documenti pubblici, dal IX secolo negli atti imperiali e dal X negli atti pontifici. Ma se è errato il calcolo di Dionigi, come molti ritengono (Gizel, Krusch, Grumel ecc.) sarà errato il calcolo dei duemila anni dalla nascita di Cristo e quindi del Giubileo. L'A. specialista di storia ecclesiastica, si pone questo problema e assicura che Dionigi il Piccolo non ha sbagliato, come si è soliti dire, il suo calcolo. Secondo Dionigi il Piccolo, Gesù nasce il 25 dicembre dell'anno 0, come afferma anche Gerolamo che fa risalire la nascita di Gesù all'anno 42 dell'impero di Augusto e in accordo con Tertulliano, secondo il quale Gesù fanciullo rimane nel tempio all'età di 12 anni, l'anno 53 di Augusto. L'A. cerca conferma nei calcoli di Flegonte di Tralles che si basa invece sulle olimpiadi e pone la nascita di Gesù l'anno 3 della 194a Olimpiade, come ritiene pure Sesto Giulio Africano (pp. 21-22, 44).

L'A. precisa fin da principio che il suo scritto ha l'intento ecumenico di promuovere la celebrazione della Pasqua lo stesso giorno, da parte di tutti i Cristiani. Infatti Vittorio di Aquitania e Dionigi il Piccolo propongono un ciclo pasquale di 532 anni, "che riporta la data di Pasqua sempre allo stesso giorno e per di più di domenica" (p. 36). Dionigi "mutò l'anno di Diocleziano 248 con l'anno 532 che, a suo giudizio, indicava gli anni passati dall'Incarnazione. Ne consegue che l'Incarnazione era avvenuta l'anno 752 dalla fondazione di Roma" (p. 37). Anche Felice abate di un monastero africano confermerebbe i calcoli di Dionigi (p. 42). Un ulteriore convalida si avrebbe nel calcolo delle 70 settimane di Daniele, citate pure da Tertulliano, che rinvia al 14 Nisan del 33 d.C. (p. 52).

L'A., dopo aver trattato della riforma gregoriana del calendario (pp. 39, 61-62) e delle proposte recenti (1997) di una sola data di Pasqua a livello mondiale (pp. 63-64), ricostruisce una cronologia degli anni 94 a. C. – 545 d.

C. confrontati con olimpiadi, fondazione di Roma, indizioni, e imperatori. "In conclusione, si può celebrare l'anno 2000".

V. Poggi, S.J.

Jeffrey Gros, FSC, Eamon McManus and Ann Riggs, *Introduction to Ecumenism*, Paulist Press, New York, Mahwah, NJ 1998, pp. 256.

The present work is meant to be a primer in ecumenism. It consists of a table of contents (p. iii), a preface by William Cardinal Keeler (pp. v-vi), abbreviations (pp. vii-viii), an introduction (pp. 1-7) and eleven chapters, and finishes with a conclusion and an index (pp. 250-256). Each of the twelve chapters has selected readings and study questions at the end (p. 5). The first chapter treats of the History of Ecumenism (pp. 9-34), the second of Catholic Ecumenical Documentation (pp. 35-55), the third of the Theology of Ecumenism (pp 56-73), the fourth of Ecumencial Principles (pp 74-93), the fifth of Ecumenical Formation (pp. 94-113), the sixth of the Nature, Goal, and Reception of Dialogues (pp. 114-132), the seventh of the Contribution of the World Council of Churches (pp. 133-153), the eighth of Ecumenical Developments with the Eastern Churches (pp. 154-172), the ninth of Anglican, Lutheran, and Catholic Relations (pp. 173-191); the tenth of Relations with the classical Protestant churches (pp. 192-213), and the eleventh of Evangelical and Pentecostal Communities (pp. 214-233). The Conclusion discusses the Future of Ecumenism: Implications for Ecclesial and Pastoral Proclamation (pp. 234-249).

Ecumenism is not a special category of Christian thought, but rather a reconciliatory way of living one's Christianity. It is primarily a movement of the Spirit aiming at conversion to a deeper awareness of Christ in his Church so as to promote a more intense relationship with other Christians (pp. vi, 6). As an introductory effort, the present work wants to sensitize us to the use of language. Thus, many Eastern Churches in full communion with Rome do not wish to be called Roman (pp. 4f).

The initial divisions among Christians form the object of the first chapter. A chart on p. 14 gives a useful overview of major Christian divisions. However, it would be better to distinguish between Lyons II and Florence (p. 17), as the first was little more than a diktat, whereas the second at least allowed for ample discussion, even if, as the authors rightly point out, neither was the result of a real dialogue of truth (p. 19). From the pernicious effects of Renaissance, Reformation and Enlightenment Orthodoxy remained shielded by Turk or distance, whereas Latin Christianity developed a triumphalistic ecclesiology miles apart from that of the first millennium (p. 18). However, an acute observer such as G. Florovsky has decried this period in Orthodoxy as "pseudomorphism" for the unfortunate consequences of Western polemics in these Orthodox countries, even if the con-

cept itself has drawn criticism. Union with Rome on the initative of certain Easterners — as the Union of Brest (1595), the group of Serbs in Croatia (1611), the Romanians of Transylvania (1701) and a schism within the Byzantine Patriarchate of Antioch (1724) — reflects an idea of union which the Orthodox generally deem incompatible with the ecclesiology of the early Church (p. 18). In this context it is to be noted that, in the CCEO (1991), the term "rite" has been replaced by "autonomous Churches" (p. 19). Yet, to call attempts at re-establishing union in the past "early ecumenical initiatives" (p. 26) is somewhat anachronistic. At any rate, the Edinburgh Conference of 1910 is rightly seen to be the impulse to twentieth century ecumenism (p. 26).

Though the Catholic Church was slow to catch up with modern ecumenical trends, already in 1949 the Holy Office recognized that ecumenism derives from the Spirit, a breakthrough due to such pioneers as Ferdinand Portal († 1926), Y. Congar († 1995), P. Couturier († 1953) and L. Beauduin († 1960) (p. 29). Again, a good overview is given in a chart on pp. 30f. At the start of the Anglican / Roman Catholic dialogue, in 1966, was given the first common declaration of a Pope with a head of a Church, in this case Archbishop Michael Ramsey of Canterbury (p. 31).

After this brief historical survey comes the chapter on Catholic ecumenical documentation. Vatican II's decree, *Unitatis Redintegratio*, unanimously approved on 21.11.1964 (p. 37), was characterized by an implicit rejection of a "return theology" and Latinization (p. 39), and therefore, implicitly, of uniatism. We soon see the emergence of the directories for the application of the norms of ecumenism (p. 41). While Paul VI approved Part One of the Directory in 1967, the 1993 Directory would have been possible only after the promulgation of CIC and CCEO (p. 41). *Orientale Lumen* and *Ut Unum Sint* were both published in 1995. From all these efforts there emerges that Christian unity is part and parcel of the Christian way of life, not just an appendix or an afterthought (p. 51), and that dialogue, far from leading to the watering down of truth, envisages a change of heart (p. 52).

"The Theology of Ecumenism" portrays the change which came about in the Catholic Church when she moved from the Counter-Reformation ecclesiology of "the perfect society" to one which is less exclusive, thanks to the more organic approach of the Tübinger Schule and Newman (p. 57). It is along the lines of a *koinonia* theology that we must view the emergence of collegiality (p. 62), whereby the koinonia of the local Church represents the mystery of sacramental grace but without exhausting the mystery in its plenitude (p. 63). Vatican II's "subsists in" of LG 8 and UR 4 (p. 68) is seen in line with "elements of Church" to be found in the other Churches (p. 69).

Among "Ecumenical Principles" is listed, first of all, religious liberty (p. 75), which excludes proselytism (p. 78) and encourages spiritual ecumenism, based on shared prayer and mutual support (p. 80). When it comes, however, to sacramental sharing of penance, anointing, and the eucharist,

Catholics distinguish between those Churches whose orders and sacraments are already fully recognized, i.e. the Assyrian Church of the East, the Oriental and Eastern Orthodox Churches, plus the Polish National and other Old Catholic Churches, and those whose orders and sacraments are not, i.e. the Churches of the Reform (p. 83). Among those Churches who have responded positively to sacramental sharing are the Assyrian Church of the East and the Syrian Orthodox Patriarch of Antioch (p. 84), although the latter Church has drawn criticism from fellow Oriental Orthodox Churches. With dialogue as an on-going concern, ecumenical collaboration, rather than constant friction, has come to characterize the Christian mission (p. 87).

Under "Ecumenical Formation" the authors mean first and foremost a process of being drawn ever more deeply into the mystery of the triune God by a change of mind and heart (p. 94), both on individual and Church level ("the conversion of the Churches") (p. 105), a theme followed up by the Groupe des Dombes (pp. 106f). But, when talking of Praying for Unity (pp. 103-105) the pioneer work of the Congregation of the Atonement is nowhere mentioned.

"The Nature, Goal, and Reception of dialogues" clearly sets out the aims pursued by distinguishing, with John Paul II in *Ut Unum Sint*, between the dialogue of charity, the dialogue of conversion, the dialogue of truth and the dialogue of salvation (p. 114). The coming into being of United Churches on the basis of dialogue, as in India, is to be noted (pp. 121f). Besides the Common Declarations with Eastern and Oriental Orthodox patriarchs, three dialogues have met with a response from the Catholic Church, and they are: WCC's BEM (1982-1987), ARCIC I's Final Report (1982-1991) and the Lutheran World Federation/ Roman Catholic Declaration on Justification (1998) (p. 127).

The seventh Chapter discusses the contribution of the World Council of Churches, which (as the authors aptly put it) is the relationship among its member Churches (p. 135). "It does not replace them, nor does it speak for them" (ibid.). The chapter then proceeds to recount the story of the WCC, as well as of some of its significant documents; thus, Churches are divided into creedal and non-creedal (p. 149). Of significance is the shift from comparative ecclesiology to a christological methodology (pp. 142, 151).

In "Ecumenical Developments with the Eastern Churches" (p. 154) these Churches are characterized by the way they remember Western aggression and the sense of superiority in their confidence of apostolic fidelity (p. 154). Ethnicity looms so large on the Eastern horizon that the Greek Orthodox Church had to condemn its more extreme forms (p. 154); on the other hand, in the Orthodox East's eyes, the Filioque and the ordination of women are unilateral developments away from Apostolic heritage (p. 155). There are some oversimplifications; in view of A. de Halleux' and A. Grillmeier's research, one would not put the accent on Leo I in the formulation of the definition of Chalcedon (p.158) without mentioning at least the part played by

the secretary of the commission to draw up the final version, Basilius of Seleucia, a disciple of Cyril's. In retrospect, looking at the convergence achieved in dialogue with the non-Chalcedonian Churches the christological problem seems to have been settled for good (p. 158). This comes across in the various christological agreements reached at Pro Oriente and between heads of Churches (p. 160). Very useful are the summaries of the results reached in the official dialogue between the Roman Catholic Church and the Eastern Orthodox Church (pp. 164-169).

The next three chapters are only indirectly related to dialogue with the East.

In "The Future of Ecumenism: Implications for Ecclesial and Pastoral Proclamation" (pp. 234-249) the authors discuss the present ecumenical agenda of the Church, the ecclesiology of koinonia and the importance of a spirituality of ecumenism (p. 234). Three stages in the ecumenical movement are identified as Edinburgh (1910), the foundation of the World Council of Churches (1948) and the current stage of concrete proposals (pp. 235f). A new evangelization nowadays has to be ecumenically sensitive (p. 247).

For those who begin to have second thoughts about ecumenism this work is as timely as ever. Direct and readable, it offers reliable information in a way that can be easily digested, while raising questions that can deepen the issues. Assessment is suggested rather than developed. The charts and the short bibliographical notices at the end of each chapter are particularly useful. In view of the occasional criticism expressed of Church leadership in the present work one is all the more grateful for the encouragement which comes from Cardinal Keeler.

E. G. Farrugia, S.J.

Patristica

Yvan Azéma (éd.), Théodoret de Cyr, *Correspondance*, IV (Collections conciliaires), texte critique de E. Schwartz, introduction, traduction, notes et index par Yvan Azéma, SC 429, Cerf, Paris 1998, pp. 375.

Con il presente volume Y. A. completa l'edizione della corrispondenza di Teodoreto di Ciro iniziata da lei anni or sono. I testi qui editi sono già abbastanza noti agli storici della chiesa, come anche ai teologi, perché tutti sono desunti dalla edizione degli *ACO I* di Schwartz, testi che hanno la grande preoccupazione cristologica tipica della prima metà del V secolo. Le 36 lettere coprono un arco di anni che va dal 431 al 435, anni che vedono la discussione sulla semantica di "Theotokos", lo sviluppo della crisi nestoriana, eventi vissuti con forte animosità e determinatezza da Teodoreto. Ben poco v'è da dire sul contenuto delle lettere: Y. A. ha seguito l'edizione già pubbli-

cata ad eccezione della n. IV (La lettera ai monaci d'Oriente) che ha ricevuto, invece, un'attenzione particolare. Pur pubblicata dalla PG 83, 1433-1441, la Curatrice ha avuto modo di rivedere e correggere in alcuni punti la versione del Migne secondo la lettura fatta su tre differenti manoscritti (p. 56). Una nota tutta nuova è la traduzione francese dei testi. V'erano tre lettere (3, 21 e 27) in passato tradotte da A. Festugière, ma avere l'intero corpo conciliare tradotto offre ora la possibilità a molti di seguire più in profondità un momento capitale della teologia del V secolo. In aggiunta agli indici, vi sono ancora gli *errata* (del tomo III), e i *corrigenda* (per i tomi I-III).

V. Ruggieri, S.J.

Ottorino Pasquato, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città* (Biblioteca di Scienze Religiose 144), LAS, Roma 1998, pp. 244.

Chi conosce la produzione storico-religiosa — e soprattutto patrologica — dell'Autore, sa che da oltre vent'anni i suoi interessi scientifici — pur estendendosi talora ad altre tematiche — si sono concentrati in gran parte sul pensiero e l'opera di S. Giovanni Crisostomo. Di questo Padre maggiore della Chiesa orientale, prima monaco e sacerdote ad Antiochia e poi vescovo di Costantinopoli († 407), il Pasquato cominciò a rivelarsi studioso sistematico e penetrante fin da quando pubblicò il suo volume d'ampio respiro *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo, Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinpoli nel IV secolo* (OCA 201, Roma 1976). A quel volume sono seguiti altri suoi saggi e articoli sintetici, come pure altre ricerche monografiche.

Nelle pubblicazioni dell'Autore si nota subito il predominio dell'interesse verso la problematica pastorale (soprattutto pedagogica nel senso più ampio della parola), che emerge nelle numerose omelie di commento alla Sacra Scrittura e negli altri scritti — compreso l'epistolario — del Crisostomo. È una problematica che caratterizza questo Padre distinguendolo nettamente da tutti gli altri Padri orientali, per quanto sappiamo dalle loro opere superstiti. Proprio tale problematica costituisce il tema di questo libro.

L'indice sistematico — minuzioso e logicamente articolato (pp. 241-244) — costituisce l'esplicitazione analitica del titolo. Nel corso di sette capitoli, seguiti da una conclusione chiara e relativamente breve (pp. 223-227), la domanda che ricorre continuamente, e a cui l'Autore cerca di rispondere, è: *che cosa sono e devono essere, secondo il Crisostomo, i laici* che egli considera in una prospettiva fondamentalmente teologica — cioè alla luce dell'opera creatrice e salvifica di Dio creatore — nella loro situazione concreta di membri della Chiesa beneficiari dei suoi Sacramenti, di persone formanti o inserite in una famiglia, che a sua volta è inserita in una struttura urbana, qual è la città greco-romana di fine del secolo IV?

È noto che le città di cui il Crisostomo aveva conoscenza diretta erano soltanto Antiochia e Costantinopoli: non avendo avuto mai occasione di viaggiare (salvo il passaggio da Antiochia a Costantinopoli e i due casi, che certo non furono dei "viaggi", in cui venne trascinato in esilio nell'Asia Minore orientale), egli, probabilmente, vide anche, ma solo di passaggio, qualche città di provincia, della costa e dell'entroterra microasiatici; non mise mai piede però in metropoli come Atene e Roma, Alessandria e Cartagine. Nondimeno tanto la grande Città sull'Oronte quanto la Capitale sul Bosforo bastarono ad offrirgli materia abbondante per infiammare il suo zelo pastorale. È lo zelo, espresso nel suo lascito letterario, il quale continua, ormai da secoli, a rivelarsi molto interessante grazie alla ricchezza del suo pensiero e dei suoi contenuti in genere. Si tratta, com'è universalmente noto, di un pensiero teologico ed etico per tanti aspetti moderno, non privo di qualche venatura di rigorismo ispirato dalla corruzione dilagante del suo ambiente e dall'incoerenza di molti cristiani: corruzione e incoerenza, che il Crisostomo combattè con fermezza. Oltre a ciò, come tutti sanno, è un pensiero formulato non solo con genialità retorica, ma con sincerità appassionata — con la sincerità di un Santo che seppe pagare di persona. Non per nulla il Crisostomo è uno dei Padri orientali più amati e studiati; e oggi forse più che mai.

Non ci sembra qui il caso di dover parafrasare il libro del Pasquato dando uno schizzo del pensiero crisostomico sui laici. Questi, ai suoi occhi, *erano* la Chiesa e, per conseguenza, avevano il dovere di trasformarsi individualmente in "immagine" di Cristo; ciò comportava di plasmare la propria famiglia come una "piccola Chiesa" e di trasformare la città pagana tardoantica in una comunità cristiana, non solo astenendosi da ogni manifestazione di vita paganeggiante, ma prendendo perfino a modello spirituale le comunità monastiche, che allora andavano moltiplicandosi in tutta l'area dell'Impero romano, dove il cristianesimo si era ben radicato grazie anche alla pace costantiniana e nonostante la lunga crisi ariana.

È chiaro che in questa visione del laicato cristiano il Crisostomo sviluppa tutta una dottrina e tutto un corrispondente programma di vita e di rapporti sia per l'individuo sia per il gruppo sociale (innanzi tutto la Chiesa), a cui appartiene. Non perdendo mai di vista le verità teologiche più profonde su Dio, sul suo Verbo incarnato, sulla Chiesa da Lui fondata e incessantemente vivificata, sottolinenando spesso la dimensione "misterica" dell'opera salvifica di Dio, il Crisostomo sa entrare nei particolari più concreti della vita quotidiana di famiglia: funzione dell'uomo come marito, padre e capofamiglia; funzione della donna come vergine dedicata a Cristo e alla sua Chiesa oppure come sposa, madre, educatrice dei figli; funzione di questi ultimi come prolungamento della vita dei genitori e nuovi membri della Chiesa; funzione degli schiavi nelle loro varie mansioni di servizio. In modo analogo penetra nei vari aspetti della vita cittadina: situazione politica, economica, amministrativa, giudiziaria, sul piano civile e penale, costumi privati e

pubblici, vecchie tradizioni, spettacoli teatrali e dell'ippodromo, rapporti tra ricchi fastosi e poveri abbrutiti dalla miseria, ecc.; penetra pure nei momenti della vita del cristiano come individuo singolo in età infantile e adulta, lavoratore o datore di lavoro, soldato o gestore di cariche pubbliche, amministratore dei suoi beni privati, e via dicendo. Si direbbe che alla sensibilità umana e all'occhio perspicace del Crisostomo non sfugga nulla di ciò che costituisce la vita dei laici. Ma certi temi — quali la necessità dell'assimilazione della parola di Dio; la pratica dell'elemosina; le virtù cristiane da opporre alla corruzione pagana; la verginità concepita come dedizione totale a Dio per un esercizio più libero della carità verso il prossimo; l'educazione dei bambini e delle bambine alla virtù, alla conoscenza della Sacra Scrittura, alla vita liturgica e sacramentale tenendoli lontano dagli scandali pubblici e privati (vedi la sintesi delle pp. 154-158); l'atteggiamento da assumere verso la cultura classica e verso le scuole pubbliche per lo più in mano a maestri pagani — occupano più che mai la sua mente e il suo cuore di vescovo. In breve: il Crisostomo, nonostante le deficienze dei cristiani dei suoi tempi e del tenace paganesimo che li circondava, fu instancabile e imperterrito nel presentare apostolicamente — vorremmo dire: con piglio paolino — il Cristo e il dovere dei laici di testimoniarlo con serietà e con gioia nella vita quotidiana. Non si può negare che in ciò egli mostrò anche il fiuto di un buon psicologo e sociologo, che non si limita a registrare i dati di fatto e ad accettarli con rassegnata passività, ma vuole modificarli e, se necessario, capovolgerli per il bene dell'uomo creato e redento da Dio.

Abbiamo già detto che il Pasquato tratta l'argomento in maniera sistematica e minuziosamente articolata, non trascurando neppure il culto dei martiri e altre espressioni della pietà popolare, come il pellegrinaggio, nella strategia pastorale del Crisostomo (cf. pp. 195-232). Tale comprensività organica è già un segno dell'impegno scientifico con cui è stato programmato questo lavoro. Ma esso si rivela appieno nel corso dell'esposizione, scritta in modo essenziale e vigilato, resa incisiva dalle frequenti citazioni di testi crisostomici tradotti in italiano, e più chiara anche dai vari titoli e sottotitoli in cui è distribuita. Alla sostanziosa esposizione del testo corrisponde la serietà dell'apparato delle note, ricche di riferimenti alle opere del Crisostomo e alla sterminata bibliografia moderna, citata con giudiziosa sobrietà e in modo critico.

Il lettore interessato di patrologia e di storia della Chiesa antica saprà scorgere in questo libro un vero e proprio trattato sul tema dei laici nel Crisostomo; e troverà indubbiamente utile anche la bibliografia specifica (quasi tutta del secolo XX) raccolta sistematicamente nelle pp. 229-239.

C. Capizzi, S.J.

L. F. Pizzolato, M. Rizzi (a cura di), *Nec timeo mori.* Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di

sant'Ambrogio (Milano, 4-11 Aprile 1997), Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del sacro Cuore, Milano 1998, pp.XVIII-884.

Vero è che la figura di Ambrogio resta un pilastro nella tradizione storica milanese, e giustamente, dunque, un congresso è stato programmato e celebrato a Milano per festeggiare il XVI centenario della sua morte. Una figura siffatta richiama, comunque, necessariamente il suo riflettersi nei multiformi aspetti della vita culturale, politica, ecclesiastica del tempo; ancora, una tale personalità ha di fatto interferito nella tradizione storica dell'intera cultura occidentale. E non solo. L'Oriente, anche, ha conosciuto Ambrogio, intuendone la "pesantezza", e compostezza tanto politica quanto religiosa in quel quadro problematico e capitale che era il quarto secolo. Forse vale anche la pena di accennare come grazie ad Ambrogio si ritorni a compilare nuove sintesi, o letture, se si vuole, sul tardoantico, un terreno su cui la storiografia contemporanea (G. Zecchini offre delle lucide pagine su questo tema partendo dall'antico) spende finalmente un giusto inchiostro. Si è assunto l'espressione ambrosiana "nec timeo mori" come titolo di quest'opera che raccoglie gli atti congressuali perché, come giustamente dice L. F. Pizzolato, Ambrogio era radicato in Cristo, e di Esso non v'è timore. Non v'è timore, ancora, che Ambrogio sia misconosciuto dalla storia, giacché, continua il Curatore, egli ha fatto la storia. Qui giace la grande ambivalenza della figura di Ambrogio, *vir religiosus atque politicus*, ambivalenza intenzionalmente incarnata da questa figura che troneggia all'interno della storia del tardo impero. La ricchezza e l'acutezza dei saggi presenti nel volume richiederebbero ben altra sede e ben più parole per essere pienamente valorizzati ed esaminati: molti saggi sono fra loro complementari per la vicinanza del tema trattato, o per l'approccio alla situazione storica o culturale sotto esame. Dei contributi (la divisione nel volume è data fra le relazioni [a più ampio respiro], e le comunicazioni e contributi; per vari motivi non si sono potuti includere apporti di natura artistico-architettonica) ci sembra opportuno, comunque, darne almeno i titoli in modo da valutare appieno la fondamentale utilità e serietà scientifica di questo volume. Dalla dualità della personalità di Ambrogio parte la presentazione dei saggi nel volume con le pagine di L. Cracco Ruggini, "Il 397: l'anno della morte di Ambrogio", 5-29. Una disamina critica sulla storiografia e bibliografia ambrosiana attuale è offerta da G. Visonà, "Lo *status quaestionis* della ricerca ambrosiana", 31-71. Le ultime ricerche condotte sulla cronologia delle opere ambrosiane sono state l'oggetto del contributo di M. Zelzer, "Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997", 73-92. Gli umori della storiografia dell'epoca sulla controversa figura del vescovo milanese sono rapportati da G. Zecchini, "Ambrogio nella tradizione storiografica tardoantica", 93-106, mentre la *libertas dicendi*, il coraggio espresso dalla figura episcopale, resta ambito di M. Sordi, "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo", 107-118. Il ruolo di Ambrogio nella società "italiana" del tempo, il suo relazionarsi agli strati differenti della società del tempo, è

riscontrabile nell'utile contributo fornito da E. Paoli, "Remarques sur l'apport des oeuvres d'Ambroise de Milan à la prosopographie chrétienne de l'Italie", 119-140 (con tavole riassuntive delle persone). Il legame di Ambrogio con Roma, prima come educazione socio-culturale, poi come vescovo, è trattato da P. Siniscalco, "Sant'Ambrogio e la Chiesa di Roma", 141-160, a cui fa da pendant le pagine di W. H. C. Frend, "St Ambrose and other Churches (except Rome)", 161-180. I temi relativi alla catechetica ambrosiana, così come desunti dalle opere, è il tema trattato lungamente da E. Dassmann, "Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand", 180-206, mentre Cristo (che accostando Ambrogio morente gli sorrideva!), come figura fondante viene affrontato da G. Madec, "La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise", 207-220. Il rapporto del Vescovo con un'altra mente esegetica e teologica, questa volta d'Alessandria, viene espresso nelle pagine di H. Savon, "Ambroise lecteur d'Origène", 221-234. Una piccola serie di analisi sulle qualità "letterarie e lessicografiche" di Ambrogio seguono: la forza, la metodica e la coerenza dell'oratoria di Ambrogio si ritrovano nelle pagine analitiche di L. F. Pizzolato, "Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso", 235-265; I. Gualandri, "Il lessico di Ambrogio: problemi e prospettive di ricerca", 267-311; A. V. Nazzaro, "Incidenza biblico-cristiana e classica nella coerenza delle immagini ambrosiane", 313-339; B. Moroni, "Lessico teologico per un destinatario imperiale. Terminologia giuridico-amministrativa e cerimoniale di corte nel *De fide* di sant'Ambrogio", 341-363. Ben oltre Agostino era Ambrogio conosciuto in Oriente, ove era ritenuto modello per la sua *parresia* verso l'imperatore e la sua cristologia; ritorna, dunque, con un nuovo apporto C. Pasini, "Ambrogio nella teologia posteriore greca. Un'indagine nei secoli V e VI", 365-404. Le convergenze e divergenze, la trasmissione di una pesante eredità in un periodo estremamente cruciale per la Chiesa, fra Ambrogio e Agostino sono presentati da V. Grossi, "Sant'Ambrogio e sant'Agostino. Per una rilettura dei loro rapporti", 405-462. Ancora aperta resta l'indagine della presenza ambrosiana nella sistemazione teologica medievale: per questo motivo, interessanti sono le linee offerte da R. Crouse, "*Summae auctoritatis magister*: the influence of St. Ambrose in medieval theology", 463-471. Pagine di lucida sintesi sulla personalità del Vescovo, qui visto nel suo specifico porsi all'interno della sua chiesa e del suo tempo sono quelle di S. Pricoco, "Ambrogio come prototipo di santità episcopale", 473-499. I livelli linguistici, interpretativi delle opere del Santo sono affrontati da J. Fontaine, "En quel sens peut-on parler d'un "classicisme" ambrosien?", 501-510; da [qui iniziano le comunicazioni e contributi] M. Banniard, "Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise", 513-536; ancora A. A. R. Bastiaensen, "Problèmes de texte et d'interprétation dans les traités *De sacramentis* e *De mysteriis* d'Ambroise de Milan", 537-547; I. Bona, "Appunti sulle fonti naturalistiche dell'*Esamerone* ambrosiano", 549-559; G. Bonney, "Il bambino nelle opere di sant'Ambrogio: la questione del "puer" nell'esegesi ambrosiana di Luca, 18,

15-18", 561-568. L'interesse verso Ambrogio al tempo della Riforma viene presentato da F. Buzzi, "La recezione di Ambrogio a Wittenberg", 569-583, e da J. Irmscher, "Ambrogio nel giudizio dei riformatori tedeschi", 633-638; uno specifico intento pastorale accomuna l'attività episcopale verso i martiri (processo presente anche nella chiesa orientale): M. Caltabianco, "Ambrogio, Agostino e gli scritti sui martiri", 585-593. Un taglio sulla storiografia tarda spagnola è dato da J. C. Farrés, "San Ambrosio de Milán, come modelo de la elocuencia sagrada. La lectura de los tratadistas hispanos", 595-601; su un tema ben noto, ritorna con acutezza M. Gioseffi, "Ambrogio, Virgilio e la tradizione di commento a Virgilio", 602-631. Seguono: P. Meloni, "Risurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al *Cantico dei Cantici*", 639-648; P. F. Moretti, "Ambrogio e Secondo filosofo. Su una presunta fonte delle descrizioni di mare, sole e luna, nell'*Exameron* (*Exam.*, III, 4, 22; IV, 5, 38 e IV, 6 29)", 649-662; C. Nardi, "Ambrogio nella *Vita Zenobi* dello pseudo-Simpliciano", 663-672; N. Pace, "Il canto delle Sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa", 673-695; J. Palucki, "Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiamo a santi e a martiri", 697-707; J. San Bernardino, "*Sub imperio discordiae*": l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)", 709-737; A. Sartori, "I frammenti epigrafici Ambrosiani nella Basilica Apostolorum", 739-749; R. Scarcia, "Due effetti virgiliani in Ambrogio", 751-752; Ch. Somenzi, "Ambrogio e Scipione l'Africano: la fondazione cristiana dell'*otium negotiosum*", 753-768 (che perdurerà nell'ambiente monastico); F. Szabó, "La résurrection et la transfiguration du cosmos dans le *liber de resurrectione* de Ambrose", 769-786; F. Trisoglio, "Sant'Ambrogio e Massimo il Cinico", 787-793; E. M. Vereščagin, "L'uso della metafora in una raccolta di preghiere liturgiche dedicate a sant'Ambrogio di Milano, e la sua funzione nell'interpretazione del testo", 795-802; ed infine, E. Zocca, "La *Vita Ambrosii* alla luce dei rapporti fra Paolino, Agostino e Ambrogio", 803-826. Chiudono il volume una serie di indici: quello scritturistico, ambrosiano, dei nomi, degli studiosi moderni.

V. Ruggieri, S.J.

Spiritualia

Michel Quenot, *The Resurrection and the Icon*, trans. from the French by Michael Breck, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1997, pp. x +264 + 68 full-color reproductions + 26 black-and-white prints.

After a table of contents (pp. vii-viii), a preface by Maxime Egger (pp. ix-x) and an introduction (pp. 1-3), seven chapters comment on the relationship between the resurrection and the icon (pp. 5-250), followed by a con-

clusion (pp. 251-252), a list of illustrations (pp. 253-256), a glossary (pp. 257-260) and an index (pp. 261-264).

Taking the cue from St Augustine that man moves in images, the Preface goes on to identify Quenot's aim in this work as at once anthropological and iconographical. This it does by raising such issues as to what sort of man and what kind of image come in question in such a study. In order to answer this twofold query Quenot takes us to a threefold pilgrimage: (a) through the fallen time and space of history, marked by sin but yearning for redemption; (b) through that space and time already transfigured by the Church's way of commemorating and making present the great moments of Christ's life in her calendar of feasts; (c) and through the Orthodox Church's art *par excellence,* the icon (p. ix). Along these lines, the Orthodox image may rightly be considered to be both theological and liturgical, for it presents us with a re-reading of salvation history. The point of the icon is to show rather than be shown — "to serve as an open passageway toward God" (p. ix).

The author does well to stress that the icon originated at the heart of the undivided Church (p. 43). By looking at the icon the way the author does we are all invited to retrace our steps back to that point of commonality which may well be the best point where to re-read salvation history. Yet to argue, on account of the synod of Frankfurt (794), which rejected Nicea II on the basis of a faulty translation, that Rome never assimilated the seventh ecumenical council, is like arguing that Constantinople never accepted Nicea II because of the second phase of iconoclasm which followed soon afterwards (810-843). The still unsettled issue of the Turin Shroud, for instance, has often been seen as a direct link to the East; and, besides, the same naturalism which tainted the West was soon to affect the East and to reach a turning-point with Simon Ushakov († 1686). Quenot himself admits, as regards the icons of the Resurrection at the beginning of the 16th century, that the Eastern Church did borrow from the Latins (pp. 74, 98). So, it is true, as he says that the icon communicates the vision of a transfigured world (p. 45); yet, ultimately, this seems to be the private preserve of Orthodoxy.

The author argues that depicting Christ coming out of the tomb falls short of the iconographic canon in several ways (pp. 97f); and yet, to reject outright the Western Catholic image, such as Piero de la Francesca executed, with Christ coming out of the tomb, because it is not to be found in Scripture does not really convince, because other Orthodox icons rely heavily on apocryphal elements not found in scripture, as with the women who bathe the newborn Child in the icon of the nativity, to which the author, however, does not object. Again, the author repeats in an undifferentiated way the Catholic position on original sin (p. 115).

On the contrary, the author is at his best where he uses his own tradition in a positive, non-polemical way to illuminate the dynamics of icons. Thus, the design of the canonical order of the Twelve Great Feasts of the Orthodox Church, with the Descent into Hell in the centre (p. 109), is particularly

helpful to re-read salvation history. Thereby, the liturgy is indicated as the right context for a proper iconographic culture of the Resurrection, as of other mysteries. Quenot justly criticizes those who claim that the Orthodox Church focuses only on the Transfiguration and the Resurrection (p. 70), although, as one might add, both represent the axis around which all genuine iconography revolves, for they indicate the subjective pole of the maturing and contemplating subject and the objective pole of Christ who through his Resurrection renders our transfiguration possible; both presuppose the cross. The author asks how the spiritual content of the Resurrection could be brought home without symbols (p. 82). Being a Christian amounts to belief in the light in the midst of darkness, as expressed in the "joyful sorrow" depicted by the icons in Kahrié Djami (p. 86), and that renders the choice of symbols inevitable. Transfiguration highlights that our choices narrow down, in life, to either materializing the spirit or spiritualizing the body (p. 92).

The book is replete with interesting information. The icon of the Myrrh-bearing Women is the oldest depiction of the resurrection and we come across it in Dura Europos c. 230 (p. 93). Until Nicea I (325), Resurrection and Ascension were celebrated on the same day (p. 98). Note the beautiful text from St Ambrose († c. 397) (p. 128). The Descent into Hell is represented as a reverse transfiguration (pp. 145f). The Saturday before Palm Sunday is the only day on which a paschal liturgy is celebrated on a day other than Sunday (p. 151).

As often is the case with theological discussion, the author is much better in what he positively asserts than in what he expressly denies: while what he says about the salvation of non-Christians is good, his references to Nestorius and his use of the adjective "Nestorian" are unfortunate, because they in no way reflect the massive efforts that are being undertaken "ecumenically" to show in what exactly Nestorius' error consisted, which, at any rate, is certainly not what manuals have traditionally ascribed Nestorius. Quenot's comparisons between Western and Eastern art fall practically always at the expense of the former so to aggrandize the latter. Besides, the terms of comparison should be spiritual art in the East and in the West, otherwise overextended terms render a comparison useless. If "Nestorian" is pushed to condemn without proper distinction Western painting, might one not ask whether icons are not crypto-monophysite? Is that not why there are four Gospels of the one Good News of Jesus Christ with various christologies, some more from above, some more from below, which complement, rather than exclude, one another? Is the East monophysitic? Is the West Nestorian, as is insinuated on p. 167 with regards to Grünewald's Crucifixion? Both questions have to be answered in the negative so long as both types belong together, to dispel the suspicion of monopoly of one image over another. Otherwise we fall back into the snares of the iconoclasts and their pseudo-di-

lemma about the impossibility of depicting the one or the other nature of Christ.

Until the ninth century, Christ on the cross was shown with his eyes open. The crown of thorns acquired importance only in the fourteenth century (p. 166). But when the author concludes that this suppression of beauty contradicts the resurrection (ibid.) he goes too far! The author ably interprets Mary's absence in the canonical icon of Pentecost as being due to the mystery celebrated, for her presence would relegate the Apostles to second place, whereas Pentecost is their feast, not Mary's (p. 190).

Very telling is Lossky's quote: "The Son has become like us by the incarnation; we become like him by deification..." (pp. 193), but when he adds: "The redeeming work of the Son is related to our nature. The deifying work of the Spirit concerns our persons" (p. 194), G. Florovsky's, and especially D. Staniloae's, criticism of Lossky on this point is not discussed.

With the Dormition we have the last icon in the series of Twelve Feasts. Here the horizontal and the vertical mix well (p. 195). Unlike the Catholic Church, Orthodoxy believes that Mary died just as her Son did (p. 198). Actually, the Catholic Church has not pronounced herself on this. Though the 1950 dogma does say: "when she terminated her life" this is really a noncommittal.

Once transfigured, history can assume the dimensions of theophany (p. 207), for the great feasts break into the sphere of ongoing time to sanctify it (p. 211). Christ does not abolish time by means of the resurrection, but merely replaces it with the eighth day. The sanctification of time and space takes place in the liturgy (p. 215). Actually, every human face has the vocation to become an icon by reflecting God (p. 218). Authentic art goes beyond what is perceptible (p. 226); Dostoevsky's saving beauty is an inner beauty (p. 226; cf. 243).

The methodology of reading icons through the liturgy makes one of the assets of this book. Besides, the icons here reproduced are splendid. Quenot has thus afforded us a spiritually nourishing text, and now and then we come across moving passages, such as that of Nicodemus from the *Acts of Pilate* cited on pp. 78f. Little is said, however, about the origin of the icon in the light of modern research; for this reason, not only the good points, but also the criticism expressed in the review of the author's other book, *The Icon: Window on the Kingdom*, New York 1991, ought to be kept in mind (OCP 59, 1993, 268f).

E. G. Farrugia, S.J.

Rosario Scognamiglio, *Με δόξα τον στεφάνωσες και με τιμή*, Πίστη και Ζωή, Αθήνα 1998, σ. 94.

Preparando una lezione da tenere a Molfetta, Bari, l'A. scoprì il significato cristologico di questo salmo. Quando l'entusiasmo contagiò i suoi ascoltatori, decidette di scrivere questo studio (pp. 9, 12) del salmo 8, nella sua struttura, ma anche nel suo significato spirituale. Il salmo 8 è riprodotto in varie lingue: in ebraico a p. 5, nel greco dei LXX a p. 6 e nel latino della Nova Vulgata a p. 7, e nel greco moderno della Società Biblica (1997) a p. 8.

Il testo del salmo (pp. 5-8) è seguito da un'introduzione (pp. 9-13) e da tre capitoli: il primo (pp. 15-35) analizza la struttura filologica, il secondo (pp. 36-50) l'interpetazione cristiana, il terzo (pp. 51-61) la tradizione della Chiesa, il quarto (pp. 62-71) parla di infanti e lattanti e il quinto (pp. 72-82) della nostra salvezza. Un epilogo (pp. 83-87), una bibliografia (p. 89), una versione in musica del salmo (pp. 90-91), e un indice delle materie (pp. 93-94), completano il libretto.

La bellezza naturale del cosmo, opera delle mani di Dio, che trasuda da ogni versetto del salmo, indusse Paolo VI a confidarlo agli astronauti Aldrin e Armstrong, che nel 1969 divennero i primi uomini a mettere piedi sulla luna, con la preghiera di lasciarlo sulla superficie della luna (p. 9).

Secondo l'A. la struttura del salmo è triangolare (p. 20), perché l'uomo rappresenta Dio nel cosmo, ma anche il cosmo davanti a Dio (p. 22). In greco, Yahvé si traduce come "ο Ων" nel presente, "ο Ην" nel passato, e "ο Ερχόμενος" nel futuro, come si vede da Apoc 1, 4-8 (p. 24), ricordandoci le iconi di Cristo, che nell'alone hanno sempre la designazione "ο Ων" (Colui che è), come l'A. avrebbe potuto aggiungere. Il salmo acquista il suo senso se lo si riferisce a Cristo come Nuovo Adamo (pp. 43, 46). La tradizione della Chiesa si concentra sul numero otto per vedervi un riferimento alla Risurrezione; cf. Gv 20, 26 (p. 53). L'A. enumera tre interpretazioni del titolo "torchio" come designazione del salmo (pp. 54-61; cf. pp. 80-81). I bambini sono i neofiti; il latte sta per la purezza della loro vita (p. 63).

Secondo l'A. sia l'analisi del testo del salmo, sia l'interpretazione che di esso davano i Santi Padri, distingue chiaramente due livelli: della fede e della scienza. Infatti, il Salmista non domanda, "Donde viene l'uomo?", ma "Chi è l'uomo?" (p. 84). Il Salmista non ha risposte prefabbricate; questa domanda supera il cosmo e l'ambiente, incapaci di formulare tali quesiti (pp. 84-85). Seguono due simili citazioni di s. Gregorio di Nyssa e di Blaise Pascal: "L'homme dépasse infiniment l'homme" (p. 86). Questo auto-superamento dell'uomo, rileva Diodoro di Tarso, trova il suo culmine in Gesù Cristo diversamente dall' interpretazione giudaica del salmo (pp. 86-87). Che questo non resti privilegio di uno, ma proprietà di tutti, si vede dalla dottrina comune, espressa in maniera tipicamente orientale, e cioè la deificazione, a cui l'A. ravvicina le parole del *Catechismo della Chiesa cattolica* a proposito di 2 Pt 1, 4 (p. 87). E conclude il suo libro con le indimenticabli parole di s. Atanasio

di Alessandria: "Il Figlio di Dio divenne uomo per fare l'uomo Dio" (Περὶ Ἐνσαρκώσεως, 54, 3) (p. 87).

Come negli altri scritti divulgativi, l'A. trasmette i risultati della scienza esegetica in maniera accessibile.

E. G. Farrugia, S.J.

Syriaca

Christine Chaillot, *The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East. A Brief Introduction to its Life and Spirituality*. Geneva, Inter-Orthodox Dialogue Christine Chaillot 1253 Vandoeuvres, 1998, pp. 184.

Il lavoro dell'alta divulgazione è difficile perché suppone una rara capacità a due livelli, quello di una solida documentazione, anche di prima mano, con ricorso diretto alle fonti e in più la grande dote di aprire il risultato della ricerca anche ai non addetti ai lavori, quindi al pubblico colto non specialista. Questo libro, di formato tascabile, dalla stampa nitida e corretta e dalle buone fotografie in bianco e nero, che non accaparrano per sé l'attenzione del lettore, ma la mantengono vigile alla comprensione del testo, possiede queste due doti in modo eminente. Basta constatare come le foto, sempre discrete, si trovino al loro posto naturale, quasi senza bisogno delle didascalie che pure si trovano nelle pp. 160-166.

Il libro si propone un compito di non piccola difficoltà: presentare una Chiesa orientale di tradizione siriaca, cioè appartenente alla tradizione cristiana più antica e più genuina, l'aramaico-semitica in cui viveva e si esprimeva lo stesso Salvatore. Il nome di tale Chiesa è quello con cui essa si chiama, cioè Sirortodossa. La prefazione è sottoscritta da un arcivescovo di quella Chiesa, il metropolita sirortodosso di Aleppo, Mar Gregorius Yohann Ibrahim. È una scelta saggia avendo lui studiato tre anni a Roma nel Pontificio Istituto Orientale, quindi all'università di Birmingham, cosicché sa come rivolgersi ai non specialisti. Il libro vero e proprio incomincia con un prospetto della storia di quella Chiesa in Siria, in Turchia, in Iraq, in Libano, in Israele, in Giordania, in Egitto, nell'India del Sud, cioè nel Kerala fra i cosiddetti Cristiani di San Tommaso, in Europa, nel Nordamerica, nell'America del Sud e in Australia. È una storia contrassegnata da sofferenze e sangue, non soltanto quando i monaci sirortodossi sono perseguitati dal basileus bizantino che vuole imporre la cristologia calcedonese, ma anche in tempi più recenti, quando non solo gli Armeni subiscono un martirio collettivo, ma gli stessi sirortodossi contano centomila vittime durante la prima guerra mondiale (p. 26). Il modello di Abramo che lascia la sua terra natale di Harran e va dove Iddio lo chiama si riflette nella storia di questi Cristiani che dopo le Crociate stabiliscono la loro sede patriarcale l'anno 1293 nel monastero di Deir Zafaran nell'attuale Turchia, quindi la tra-

sferisono nel 1933 a Homs e ancora nel 1959 a Damasco. L'esodo cominciato dopo la prima guerra mondiale si dirige verso la Siria e il Libano, continuando poi verso altri continenti. Eppure questo popolo costretto spesso a migrare ha un grande attaccamento alla propria lingua, alla propria liturgia, alla propria cultura cristiana. Sia a Kamischli, che a Mossul continua a parlare la lingua siriaca nella vita quotidiana e continua a leggere i suoi Padri come Giovanni di Tella, Severo di Antiochia, Giacomo di Sarug, Michel il Siro, Bar Ebreo. Pratica i suoi digiuni, canta i suoi inni, vive la sua spiritualità collaudata da secoli, ha ancora i suoi monaci, le sue monache, il suo *malfono* o maestro, le sue diaconesse e soprattutto i suoi preti, i suoi vescovi e il suo patriarca. E questa Chiesa Sirortodossa che celebra ancor oggi la liturgia nella lingua di Gesù e che ha rapporti stretti con Chiese non calcedonesi come la Copta Ortodossa, l'Armena Ortodossa, l'Etiopica Ortodossa e la Chiesa Sirortodossa autocefala Malankarese dell'India, ha oggi fraterni contatti ecumenici con la Chiesa Sirorientale Caldea e d'Oriente nonché con le Chiese calcedonesi d'Oriente e d'Occidente.

Era uscito in francese il buon libro di Claude Sélis, *Les Syriens Orthodoxes et Catholiques*, Brépols 1988. Ma l'approccio è diverso, oltre che la lingua e i due libri non si fanno concorrenza. Quest'altro in inglese, nella lingua oggi più diffusa a livello mondiale, soddisfa le curiosità legittime del Lettore colto, circa la Chiesa sirortodossa. E la scelta bibliografia e gli utili indirizzi aiutano chi voglia approfondire le ricerche, continuando il cammino iniziato fruttuosamente, attraverso queste perspicue e oneste pagine, sotto la guida dell'Autrice che merita congratulazioni e plauso.

V. Poggi, S.J.

Russica

E. Behr-Sigel, G. Zjablicev, N. Kauchtschischwili e AA. VV., *La grande Vigilia*, Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa: "La Grande Vigilia. Santità e spiritualità in Russia tra Ignatij Brjančaninov e Ioann di Kronstadt", Bose, 17-20 settembre 1997. Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano (Bi) 1998, pp. 425.

È il quinto convegno ecumenico di Bose. C'erano il vescovo Ioann di Belgorod del patriarcato di Mosca, il metropolita Emiliano Timiadis del patriarcato di Costantinopoli, il vescovo Lavrentije della Chiesa Ortodossa serba, il metropolita Serafim della Chiesa ortodossa romena e il metropolita Nikopolis della Chiesa ortodossa greca. E c'era un'accolta di specialisti venuti dall'Italia, dalla Russia, dagli Stati Uniti, dalla Germania, dalla Francia. Il libro raccoglie gli atti del convegno: inizia con la prefazione del monaco di Bose Adalberto Mainardi, riporta i saluti augurali del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I, del Patriarca di Mosca Aleksij, del metropolita Kirill

presidente del Dipartimento relazioni esterne del patriarcato di Mosca, del card. S. Cassidy presidente del Consiglio per l'unità dei Cristiani, del card. A. Silvestrini prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali, del vescovo di Biella Massimo Giustetti, dell'ambasciatore russo presso la Santa Sede Gennadij Uranov e del priore di Bose Enzo Bianchi.

Il primo intervento, di Gregory L. Freeze, si domanda se l'idea di un episcopato russo chiuso e reazionario alla vigilia delle rivoluzioni, dove "vigilia" è parola chiave del convegno, corrisponda alla realtà. Nina Kauchtschischwili vede riflessa nella spiritualità russa la tensione fra oriente e occidente alla ricerca di un'insopprimibile identità. Adalberto Piovano esamina la dialettica del monachesimo russo fra incarnazione nel mondo e fuga dal mondo. Sophia Senyk concretizza la spiritualità di Taisija di Leušino nella istanza: "Se non c'è amore in monastero, che giustificazione ha la vita monastica?" A. Lambrechts rievoca l'archimandrita Spiridon, missionario della Siberia. R. Salizzoni si sofferma su figure di prua della vigilia: Sergij Bulgakov, Merežkovskij e Fedorov. Pl. Deseille mostra la continuità di S. Bulgakov con Paisij Veličkovskij e Vl. Solov'ev, attraverso Pavel Florenskij. Elisabeth Behr-Sigel riscopre A. Bucharev, che Aleksandr Men chiama "precursore". M. Hagemeister rilegge in chiave quasi origeniana la *Filosofia dell'impresa comune* di Nikolaj Fedorov. K. Ch. Felmy studia la teologia eucaristica di Ioann di Kronstadt, mentre Gelian M. Prochorov accosta Ioann all'arcivescovo Nikolaj evangelizzatore del Giappone. Maria Köhler-Baur dimostra come "nella seconda metà del s. XIX i vescovi di quasi tutte le eparchie di certa rilevanza potevano vantare una formazione accademica" (p. 262). Tat'jana R. Rudi studia invece l'agiologia russa dell'epoca e si sofferma sull'apparizione nel 1903 del *Vero menologio di tutti i santi russi*. Il'ja V. Basin si occupa della Scrittura nella spiritualità russa e particolarmente nei tre: Ignatij Brjančaninov, Teofane il Recluso e Ioann di Kronstadt. Non poteva mancare in questa "vigilia" una serie di interventi sulla "preghiera del cuore". Inizia la serie R. Čemus che la studia in Ignatij Brjančaninov. Lo segue A. Rigo, riferendo di un anonimo greco del s. XIX. Faccio notare che l'immagine dei falsari che presentano monete false agli inesperti ma non convincono il cambiavalute (p. 326) è già espressa con arte da al-Ghazali nello scritto autobiografico *Salvezza dall'errore* redatto fra il 1106 e il 1109. Probabilmente risale a tempi più antichi e sarebbe interessante individuarne il primo uso cristiano. "Chi è intelligente conosce la verità, poi esamina in se stessa l'affermazione al riguardo e, se è vera, l'accetta, tanto se chi l'ha fatta è un menzognero, quanto se è veridico. Anzi spesso egli brama cavar fuori la verità dai discorsi dei traviati, sapendo che l'oro si estrae da sabbia mescolata a terra. Nulla di male per il cambiavalute se introduce la mano nella borsa del falsario e, fidando nella propria abilità, ne tira fuori monete d'oro puro, sceverandole dalle contraffatte e dalle false. Si farà divieto al villico di trattare col falsario, non al cambiavalute esperto; verrà tenuto lontano dalla riva del mare l'inesperto, non l'abile nuotatore; e si proibirà al fanciullo di

toccare il serpente, non all'abile incantatore" (*Scritti scelti di al-Ghazali*, a c. di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinacci, Torino 1970, p. 99). I due saggi seguenti di Vl. A. Kotel'nikov e di Svetlana Ipatova alludono alle ricerche di Aleksej Pentkovskij sugli anonimi *Racconti del Pellegrino*. Altri tre saggi, di T. Špidlík, di G. Zjablicev e di M. Garzaniti studiano in Teofane il Recluso rispettivamente la preghiera del cuore, la distinzione dalla preghiera mentale e la frequentazione della Scrittura. Sintomatica la rinuncia da parte di Teofane a tradurre classici cattolici solo perché la loro concezione della preghiera è irriducibile alla sua. L'ultimo contributo di Evgenij G. Vodolazkin verte sulla polemica del calendario in Russia durante la "vigilia".

Sapevamo che la Russia della "vigilia" era all'avanguardia negli studi teologici, patristici e di storia ecclesiastica sull'Oriente Cristiano. Da questo convegno constatiamo che lo era anche in santità, in spiritualità e in preghiera. Bisogna congratularsi con gli organizzatori, i partecipanti e con la pubblicazione tempestiva degli atti del convegno.

V. Poggi, S.J.

Cesare G. De Michelis, *Il manoscritto inesistente. I «Protocolli dei savi di Sion»: un apocrifo del XX secolo*, (= Saggi Marsilio), Marsilio, Venezia 1998, pp. 311.

Chi non ha sentito parlare dei Protocolli dei savi di Sion? Forse qualcuno avrà letto H. Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*, Paris 1939. Ma il problema non è di avere talvolta sentito citare quel testo, apparso nel 1903 a puntate, in russo, sul quotidiano di Pietroburgo *Znamja*, con titolo giornalistico *ad usum Delphini*, "Programma della conquista del mondo da parte degli ebrei" per assumere nelle puntate successive il titolo di "Protocolli delle sedute dell'alleanza mondiale dei framassoni e dei savi di Sion", dal 1919 diffuso nel mondo attraverso una serie di traduzioni di cui la prima italiana risale al 1921. Si tratta piuttosto di sapere quanto ne sia genuina la tradizione, costituita da tre redazioni estese e due brevi. Fu detto che l'originale fosse un manoscritto francese poi scomparso. Infatti la quarta edizione russa dei Protocolli, curata da Sergej Aleksandrovič Nilus, già noto come editore del *Colloquio con Motovilov* di Serafino di Sarov, afferma di aver ricevuto da Aleksej N. Suxotin, fin dal 1901, un manoscritto intitolato "Protocolli delle riunioni dei savi di Sion". E che Suxotin lo avrebbe ricevuto da una signora la quale a sua volta lo avrebbe ottenuto in maniera molto misteriosa (p. 30). In realtà, oltre il fatto di non aver alcuna prova dello *Urtext*, gratuitamente identificato con il ms scomparso, numerosi riscontri di critica interna, concludono che quanto ne conosciamo, è redatto certamente in Russia, probabilmente a Pietroburgo, fra il 1902 e il 1903 (pp. 60, 65).

L'A. di questa monografia ricrea la storia del falso e dei personaggi che vi si muovono attorno, studiandola attraverso la profonda conoscenza del con-

testo e della letteratura relativa. A ragione dice che i Protocolli rivelano "un ideologema di natura e valenza specificamente russa" (p. 137). Introduce alla lettura del testo, che fornisce integralmente al lettore (pp. 241-289), dopo averlo predisposto a coglierne insieme la mistificazione e la verosimiglianza, nonché le ideologie sottostanti. "Se fosse possibile — constata Nilus — dimostrarne l'autenticità documentariamente, si distruggerebbe il mistero dell'iniquità" (p. 100). Un'altra cosa si trova in questo accurata disamina: che Umberto Benigni, fondatore del *Sodalitium Pianum*, ha curato una delle cinque traduzioni italiane dei *Protocolli* che esce a Firenze nel 1921; lo stesso anno in cui appare a Roma la versione italiana di Preziosi. L'A. dedica alcune pagine al Benigni implicato in questa vicenda. Aggiungo da parte mia che il Nilus si è meritato la fama di falsario anche nell'altra vicenda menzionata senza apprezzamenti dall'A., cioè quale preteso unico tramite del colloquio fra Serafino di Sarov e Motovilov. Si veda per es. cosa ne scrivono Vsévolod Rochcau, *Saint Séraphim Sarov et Divéyevo*, Abbaye de Bellefontaine 1987 e M. Hagemeister, "Il problema della genesi del colloquio con Motovilov" in *San Seraphim*, Edizioni Qiqayon 1998, 157-174.

V. Poggi, S.J.

Theologica

Χρυσόστομος Σ. Κωνσταντινίδης, Ὁ Μητροπολίτης Ἐφέσου, *Ἡ ἀναγνώριση τῶν μυστηρίων τῶν ἑτεροδόξων στίς διαχρονικές σχέσεις Ὀρθοδοξίας καί Ρωμαιοκαθολικισμοῦ*, ἐκδ. «Ἐπέκταση», Θεσσαλονίκη 1995, σ. 272.

Sua Em.za Crisostomo Kostantinidis, Metropolita di Efeso (Patriarcato Ecumenico), eminente teologo ortodosso, nel suo libro *Riconoscimento dei Sacramenti degli eterodossi lungo i rapporti dell'Ortodossia con il Cattolicesimo Romano*, affronta un tema centrale e delicato del dialogo teologico in corso tra le Chiese Ortodossa e Cattolica. L'opera, dopo un'ampia nota introduttiva, è divisa in due Parti: Ia: Convergenze e differenze misteriologiche; IIa: *Akribeia, Oikonomia* e riconoscimento dei sacramenti. Segue la conclusione, un'ampia bibliografia ellenica e internazionale, e un Indice di nomi e di materie.

Il problema dei sacramenti celebrati al di fuori della Chiesa Ortodossa, viene essenzialmente affrontato in base ai due fondamentali e tradizionali principi ecclesiologici e canonici applicati dall'Ortodossia, cioè della ἀκρίβεια (rigore assoluto dottrinale e canonico) e della οἰκονομία (condiscendenza, tolleranza dottrinale e canonica in circostanze e casi concreti). In materia di fede e di dogmi si richiede sempre l'applicazione della ἀκρίβεια, invece in circostanze particolari e casi concreti di persone, l'uso della οἰκονομία è talvolta necessario per ottenere un maggior bene delle anime o per evitare inconvenienti dannosi nei rapporti interecclesiali. L'applicazione della οἰκο-

νομία si inserisce anche nel campo del riconoscimento dei sacramenti degli "eterodossi", cioè celebrati al di fuori della Chiesa Ortodossa, e, nel nostro caso, precisamente nella Chiesa cattolica. Con il termine "eterodossi", il Metropolita intende i non-ortodossi, ma applicato ai cattolici, tale termine non ci sembra idoneo, tenendo conto che la Chiesa Cattolica non professa una diversa, ma ha fedelmente conservata intatta la fede ortodossa, definita nei primi concili ecumenici celebrati insieme delle Chiese d'oriente e d'occidente. Secondo il Metropolita, solo la Chiesa ortodossa celebra ed amministra rigorosamente parlando (κατ' ἀκρίβειαν) sacramenti validi e canonici mentre i sacramenti celebrati nelle altre Chiese e confessioni, e nel caso nella Chiesa Cattolica, sono riconosciuti κατ' οἰκονομίαν. Perciò, al fedele cattolico che entra nella comunione ortodossa si richiede l'abiura e la professione della fede ortodossa (λίβελλος πίστεως) e l'unzione con il santo myron (pp. 202, 207).

Il problema del riconoscimento dei sacramenti fuori della Chiesa ortodossa viene esaminato sotto due aspetti: a) riconoscimento dei sacramenti in se stessi; b) riconoscimento dei medesimi nel caso del ritorno degli eterodossi all'Ortodossia (pp. 185-194). Il Metropolita ammette che nell'Ortodossia, questo problema non è stato sempre affrontato, in sede di dottrina e di prassi, senza ambiguità, e in modo uniforme ed unanime, ricorrendo a seconda le opportunità del momento, ora alla οἰκονομία, ora alla ἀκρίβεια (p. 185). Sotto il primo aspetto si richiede maggiore ἀκίρβεια, mentre sotto il secondo, l'uso della οἰκονομία si impone talvolta a certe condizioni e cautele. Ma l'ambiguità permane; il Metropolita si chiede: Se la Chiesa Ortodossa riceve nel suo seno un cattolico senza ribattezzarlo, senza riconfermarlo o senza riordinarlo o senza risposarlo, ciò significa che riconosce i sacramenti ricevuti fuori dell'Ortodossia? Poi, in che senso riconosce? κατ' ἀκρίβειαν, oppure κατ' οἰκονομίαν? Cioè a rigore ecclesiologico e canonico. oppure per condiscendenza, filantropia, tolleranza pastorale? Se riconosce i sacramenti in genere degli eterodossi κατ' ἀκρίβειαν, "significa che *ipso facto* i sacramenti degli eterodossi erano e sono in se stessi validi e canonici, e solo per una qualche ragione soggettiva e di opportunità propria, la Chiesa Ortodossa non li riconosceva come canonici e validi ..."; questa tesi è inaccettabile. Se invece non erano in se stessi validi e canonici, come potrebbe la Chiesa Ortodossa accettarli come validi e canonici κατ' οἰκονομίαν? (p. 190).

Il Metropolita conclude: "I sacramenti degli eterodossi, considerati definitivamente in se stessi, che vi sono nel seno della Chiesa eterodossa separata, nella quale si celebrano e vi restano, non possono essere accettati κατ' ἀκρίβειαν. Ciò è e resta fuori ogni dubbio. Solo in casi speciali, nei quali si verificano le necessarie convergenze sacramentarie degli eterodossi rispetto alla dottrina, tradizione e prassi ortodossa, e risultano accertate le concezioni ecclesiologiche omogenee e convergenti nell'accettazione dell'essenza e del carattere salvifico e santificante dei sacramenti e vi è il sacerdozio, con sicura e accertata successione apostolica...; cioè tutti quegli elementi che

conducono al ritorno degli eterodossi nel seno dell'Ortodossia, solo a queste condizioni *sine qua non*, e in quanto ci sono ragioni di coscienza ... i loro sacramenti possono essere riconosciuti certo κατ' οἰκονομίαν, mai κατ' ἀκρίβειαν. Questa è la posizione giusta e ripetuta della questione, alla quale ci conducono i dati della dottrina e della tradizione della nostra Chiesa" (pp. 190-191).

Questa teoria, applicata ai sacramenti della Chiesa Cattolica, include serie ambiguità, e sembra per lo meno priva di fondamento ecclesiologico e sacramentale. Significa implicitamente la negazione dell'ecclesialità, sacramentalità e apostolicità della Chiesa Cattolica. Non intento entrare ulteriormente in questo argomento, ma detta teoria contraddice per lo meno alla prassi istaurata negli ultimi trent'anni nei rapporti tra le Chiese di Roma e di Costantinopoli. Mi limito solo all'incontro del 29 giugno 1995 nella Basilica San Pietro a Roma tra il Papa Giovanni Paolo II e il Patriarca Ecumenico Bartolomeo I: È stato un incontro liturgico. I due Pastori hanno concelebrato la "liturgia della parola" nel contesto della celebrazione eucaristica: Il vangelo è stato proclamato in latino dal diacono cattolico, e in greco dal diacono ortodosso, vestiti con i propri paramenti liturgici; il Papa e il Patriarca hanno recitato insieme il Simbolo di fede secondo il testo greco del concilio costantinopolitano I (381), che non comprende il *Filioque*, hanno scambiato l'abbraccio liturgico prima dell'anafora. Hanno benedetto il popolo di Dio radunato in quella sinassi eucaristica. Non hanno concelebrato la parte propriamente eucaristica della liturgia, perché ciò presuppone la piena comunione ecclesiale. Ma la concelebrazione della liturgia della parola ha un senso profondamente teologico ed ecclesiologico; conferma che la comunione tra le due Chiese, sebbene ancora non perfetta, esiste già ed è profonda, basata sulla parola di Dio e la comune fede apostolica, come è stata formulata nei primi concili ecumenici. Compiere insieme questi atti liturgici nel contesto della celebrazione eucaristica significa che i loro pastori si riconoscono nella successione apostolica come veri Pastori del popolo di Dio a loro affidato; significa testimoniare quanto le due Chiese hanno in comune, significa riconoscersi nell'ecclesialità, nella sacramentalità e nella successione apostolica, rinnovare il loro impegno per poter giungere alla piena comunione che permetterà di concelebrare il mistero eucaristico, e partecipare al calice comune.

Nel documento comune di Balamand (23 giugno 1993), la Commissione internazionale mista per il dialogo tra la Chiesa Cattolica ed Ortodossa, afferma: "nn. 13 e 14. Da entrambe le parti, si riconosce che ciò che Cristo ha affidato alla sua Chiesa — la professione della fede apostolica, la partecipazione agli stessi sacramenti, soprattutto all'unico sacerdozio che celebra l'unico sacrificio di Cristo, la successione apostolica dei Vescovi —, non può essere considerato come proprietà esclusiva di una delle nostre Chiese. In tal contesto, è evidente che qualsiasi ribattesimo va escluso. Per questa ragione

la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa si riconoscono reciprocamente Chiese sorelle".

Lo stesso prof. Ioannis Karmiris, citato ripetutamente nel libro del metropolita, nella sua opera *Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, vol. II, Atene 1953, p. 979, afferma che "Sin dall'inizio dello scisma, la Chiesa Ortodossa riconosceva la validità dei sacramenti dei latini... Gli alcuni rari casi in senso contrario erano dovuti abitualmente a delle iniziative personali di sacerdoti o di vescovi e non a una decisione autentica della Chiesa".

Il riconoscimento reciproco κατ' ἀκρίβειαν dei sacramenti è una condizione *sine qua non* per il proseguimento del dialogo teologico tra le due Chiese, Cattolica ed Ortodossa, con speranze solide di successo. La Chiesa Cattolica lo ha esplicitamente dichiarato nel decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*.

D. Salachas

Nicolau Cabàsilas, *La Vida en Crist*. Introducció d'Antonis Fyrigos, Traducció de Nolasc del Molar (Clàssics del Cristianisme 42), Edicions Proa, Barcelona 1993, 201 pp.

St. Nicholas Cabasilas (Nikolaos Chamaetos Kabasilas, 1322/3 – † *post* 1391), canonized by the Orthodox Church in 1983, was a celibate Greek Orthodox layman, prominent Byzantine civil servant, and imperial official. Cabasilas was an enormously erudite scholar whose wide-ranging interests included rhetoric, astronomy, jurisprudence, government, social and political ethics, philosophy, theology, and spirituality. Towards the end of his long career, after the deposition of his patron Emperor John VI Kantakouzenos in 1354, Cabasilas devoted himself especially to writings on prayer and the spiritual life, and it is thought that he may eventually have embraced the monastic life.

Easily one of the major Orthodox spiritual writers of the Palaeologan Renaissance (1282-1453) at the end of Byzantium, Cabasilas has stood the test of time better than most medieval Greek authors. This may be because he has the virtue of being not only profoundly spiritual, but also systematic, intelligible, and permanently relevant — qualities not always found together in theological writings.

Remarkable about Cabasilas is not only his continued, even growing popularity right up to our own day, but his universal ecumenical appeal. As R. Bornert pointed out in his classic study *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (AOC 9, Paris 1966), p. 216, Cabasilas "achieved such a degree of catholicity that his authority was invoked at the Council of Trent, and Bossuet qualified him as one of the most solid theologians of the Greek Church."

Cabasilas' *Life in Christ*, translated here into the beautiful Catalan language and published in the excellent series of Christian classics under the direction of well-known Catalan scholar of Eastern Christianity, Sebastià Janeras, doctor in Oriental Liturgy from this Oriental Institute, is indeed a "classic" of spiritual theology in the Greek Orthodox tradition. Like Cabasilas' equally classic *Commentary on the Divine Liturgy*, the *Life in Christ* is characterized by its integration of liturgical theology and spirituality following a tradition that goes back at least to Origen's treatise on baptism.

Noteworthy about this version are the explanatory footnotes accompanying the text, and the excellent introduction by Antonis Fyrigos, professor in Rome at the "Sapienza" University as well as at this Istitute and the Pontifical Gregorian University.

One can now update the bibliography with a few new items, such as the short article of Alice-Mary Talbot, "Kabasilas, Nicholas Chamaetos," ODB 2:1088, and especially Yannis Spiteris, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica* (Pubblicazioni del Centro Aletti 15, Lipa Edizioni, Roma 1996).

R. F. Taft, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Tadeusz Pikus, *Aksjologiczny wymiar religii w twórczości Aleksandra Mienia*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1998, pp. 480.

Tadeusz Pikus, *Aleksander Mień. Kapłan Kościoła prawosławnego – zamordowany*, Verbinum, Warszawa 1997, pp. 144.

Pro Oriente, *Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Vienna 1994, pp. 236.

Pro Oriente, *Syriac Dialogue. Second Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*. Edited on behalf of the Foundation Pro Oriente by Alfred Stirnemann, Gerhard Wilfinger, Vienna 1996, pp. 236.

Mary Thengavila, *Ambedkar e il Neobuddhismo. L'emancipazione degli intoccabili*, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, pp. 168.

Paolo Odorico avec la collaboration de S. Asdrachas, T. Karanastassis, K. Kostis, S. Petmézas, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècles)*, Editions de l'Association "Pierre Belon", Paris 1996, pp. 603.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 11-V-1999 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di maggio 1999 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473

Pablo Argárate

La Luz de tu Rostro: Teología de la "Gloria" en Diádoco de Fótice

La gloria de Dios es una de las categorías fundamentales del pensamiento bíblico y patrístico. Veamos, por lo tanto, los rasgos principales de esta comprensión. Ella designa *el ser mismo de Dios en tanto se manifiesta y se comunica, sin cesar de ser trascendente*. Y ante esta epifanía misteriosa responde el hombre con la *glorificación*, la alabanza doxológica agradecida. Esa glorificación constituye el gozo supremo y el destino último del pueblo de Dios y de toda la creación.

La noción veterotestamentaria de *kebod* evoca la idea de peso. No tiene el sentido subjetivo de la δόξα griega, sino que es el *esplendor del Ser por excelencia*. Y ante esta presencia de Yavé Israel experimenta un temor sacro. En las manifestaciones de su gloria palpa algo de su ser íntimo. Toda la historia de Israel está signada por la presencia salvífica de la gloria de Yavé en las distintas etapas: la columna de fuego, la nube, el arca. Para los tiempos finales, los del Mesías, Israel aguarda la revelación final y definitiva de la gloria de Yavé. Al mismo tiempo la creación está ya llena de su gloria.

En el Nuevo Testamento la noción de gloria sigue indicando el Ser del Dios invisible, en tanto que se comunica libremente. Y esa gloria se concentra en el rostro de Cristo. En los Evangelios la gloria parece vislumbrarse ya en distintos momentos de su vida. Así, los milagros serán una manifestación momentánea de su ser. Y estos "signos" conducen al gran "signo" del misterio pascual. Sin embargo recién en la Parusía, término último de la esperanza del pueblo de Dios, acontecerá la epifanía escatológica de la Gloria de Dios.

En la *teología patrística* se muestran también distintos aspectos en la comprensión de gloria. En primer lugar hay que sostener que, debido a la acepción profana del término, gloria estuvo prácticamente ausente de la patrística hasta que Orígenes reintrodujo su sentido bíblico. En general se distinguen cuatro acepciones fundamentales de gloria en los Padres. Según un primer sentido desde el concilio de Nicea se ve en gloria a la sustancia divina misma, que el Padre comunica al Hijo. Un segundo sentido, el propiamente bíblico, designa lo que Dios revela y comunica de sí mismo sin cesar de ser

OCP 65 (1999) 257-278

trascendente. Una tercera acepción es el de glorificación, también presente en las Escrituras. Finalmente gloria designa asimismo la gloria que el hombre adquiere a los ojos de Dios por su conducta[1].

Tras esta introducción podemos concentrarnos ya en la particular comprensión que tenga *Diádoco de Fótice*[2], este obispo del siglo V que constituye un hito significativo en la espiritualidad patrística[3].

---

[1] Cf. para toda esta presentación introductoria P. Deseille, "Gloire de Dieu. II. Des Pères de l'Église à Saint Bernard", DSp VI (1967) 436-437.

[2] Las obras de Diádoco son los *Cien capítulos sobre la perfección espiritual*, el *Sermón para la Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo*, la *Visión* y, finalmente, la *Catequesis*. Edición crítica de todas ellas es la que brinda É. des Places en *Diadoque de Photicé, Oeuvres spirituelles*. Introduction, texte critique, traduction et notes de É. des Places, Paris, SC 5 bis (1955) y 5 ter (1966). De todas ellas nosotros mismos hemos preparado la *única traducción española*. Diadoco de Fótice, *Obras Espirituales* (Biblioteca de Patrística) Madrid 1999. Salvo la traducción francesa que acompaña la edición crítica, el español es el otro único idioma que cuenta, a partir de nuestra traducción, con la traducción de todas las obras.

De los *Cien capítulos sobre la perfección espiritual* tenemos además la edición crítica de J. E. Weis-Liebensdorf, *Sancti Diadochi episcopi Photicensis de Perfectione spirituali capita centum* textus graeci ... editionem ... curavit J. E. Weis Liebensdorf, Bibliotheca teubneriana, Leipzig 1912). Entre las traducciones modernas aparecen la italiana (*Diadoco, Cento Considerazioni sulla Fede*. Traduzione, introduzione e note a cura di Vincenzo Messana, Roma 1978), la alemana (*Diadochus von Photike, Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommmenheit*, Eingeleitet und übersetzt von K. Suso Frank, Einsiedeln 1982), la otra francesa (Diadoque de Photicé. *La perfection spirituelle en cent chapitres*. Traduction du grec par Claudine Collinet. *Sermon pour l'Ascension*, traduction nouvelle par A.-G. Hamman, Introduction, annotations, guide thématique et glossaire par Marie-Hélène Congordeau, Paris 1990) y, finalmente, una holandesa (*Diadochus van Fotike.Honderd uitspraken over de kennis*. Uit het Grieks vertaald en ingeleid door Chr. Wagenaar, en *Filokalia* 1982 Monastieke Cahiers 21).

Respecto a la *Catequesis*, hay que mencionar que se ha sugerido que podría ser obra de Simeón el Nuevo Teólogo, cubierta bajo la autoridad de Diádoco. Cf. al respecto B. Krivochéine, "The Writings of St. Symeon the New Theologian", OCP 20 (1954) 301, nota 2 y 315-327; también *Clavis Patrum Graecorum* 3, Turnhout 1979, 180. Sin embargo los últimos estudios no indican nada al respecto. Cf. T. Špidlík, "Syméon le Nuveau Théologien", DSp XIV (1990) 1388 no toma partido sino que menciona las dos posiciones. B. Fraigneau-Julien en *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, por un lado menciona en la p. 71 que la gran parte de los manuscritos la atribuyen a Simeón, pero por otro al comienzo de su estudio en la p. 11 no la sitúa entre sus obras. Tampoco los siguientes trabajos atribuyen las Catequesis a Simeón: W. Völker, *Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur Byzantinischen Mystik*, Wiesbaden 1974, XI; B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 949-1022. Vie-Spiritualité-Doctrine*, Chevetogne 1980, 9-10; B. Petrà, "Simeone il Nuovo Teologo. Profilo biografico e spirituale", *Vita Monastica* 197 (1994) 12-14.

Como introducción a Diádoco es muy recomendable acudir al artículo de É. des Places, "Diadoque de Photicé", DSp III (1957) 817-834 y su desarrollo posterior en las respectivas introducciones a la edición de las obras en SC 5bis y 5ter. Respecto a lo

Previamente parece necesario preguntarnos cómo intentamos una aproximación al misterio de Dios. ¿Es posible un lenguaje acerca de Él? Procurar una primera respuesta nos conduce a la cuestión de la posibilidad del conocimiento de Dios.

EL TRASCENDENTE

Tenemos que partir admitiendo que para nuestro autor, como para todos los Padres, Dios es fundamentalmente *el Trascendente*. Él supera toda categoría y toda comparación con las creaturas. Diádoco no se cansa de repetirlo: Dios es y está por encima de todo[4], fuera de todo[5], separado de todo[6] ; "dista de ellas inmensa e incomprensiblemente"[7], pues "es incircunscrito"[8]. En definitiva, todo lenguaje sobre Dios tiene que resignarse a una inadecuación de base. El apofatismo se revela como el único camino del hombre ante el misterio de un Dios que lo trasciende infinitamente. En efecto, el obispo de Fótice sostendrá, con toda la tradición patrística, que de Dios sólo sabemos que es, pero no qué o cómo es[9]. Y esto no se debe a nuestra condición humana, sino que alcanza a toda creatura, incluidos los ángeles[10]. No es por nuestra debilidad que no podemos conocerlo, sino más bien por el exceso de Dios. Por ello Él es ante todo el "gran Desconocido".

---

poco que sabemos de su vida, cf. Th. Polyzogopoulos, "Life and writings of Diadochus of Photice", *Θεολογία* 56 (1985) 174-221. En cuanto a su teología además de los trabajos de Des Places, son valiosas las introducciones a las respectivas traducciones de Marie-Hélène Congordeau y K. Suso Frank. En cuanto a su doctrina sobre los sentidos espirituales es sumamente provechosa la lectura de las páginas dedicadas a Diádoco del arriba mencionado libro de B. Fraigneau-Julien, 71-78.

[3] Para una comprensión abarcativa de la teología espiritual de Diádoco véase nuestro estudio: "Ἡ θεία νυμφαγωγός. La teología espiritual de Diádoco de Fótice", *Nicolaus* 25 (1998) 109-162.

[4] Cf. *Catequesis*, 3.

[5] Cf. *Catequesis*, 4.

[6] Cf. *Catequesis*, 6.

[7] *Catequesis*, 3.

[8] *Catequesis*, 4.

[9] Cf. *Catequesis*, 6: "Que Dios es y que está en todas partes y llena el universo, los ángeles y los santos que se han purificado a sí mismos lo saben, esclarecidos e iluminados por el Espíritu Santo; pero dónde, cómo, cuál es, ninguno de todos los seres lo conoce, a no ser el Padre que conoce al Hijo, y el Hijo al Padre, y el Espíritu Santo al Padre y al Hijo, porque es coeterno y consustancial a ellos".

[10] Cf. *Catequesis*, 6

VER LA GLORIA DE DIOS

Sin embargo, Dios se manifiesta y comunica. Allí está el misterio de la creación. Dios quiere revelar y participar. *La creación* aparece como el misterio de la generosidad de Dios, de su infinito amor. Las creaturas se nos muestran como los receptáculos del amor de Dios. Pero, al decir que Dios se manifiesta y revela, cabe la pregunta de qué es lo que revela. Evidentemente se revela a sí mismo. Sin embargo, su ser último, su esencia queda velada aún para sus creaturas. La revelación coimplica un velarse, un permanecer trascendente, inaccesible e invisible al mundo, incluso a sus creaturas más excelsas. "No se puede ver a Dios sin morir". Dios se nos revela, pero como trascendente. De este modo la revelación y manifestación divina se nos aparece, de alguna manera, como paradójica. Dios manifiesta su operación, la reverberación de su ser, su esplendor. Y es, precisamente, la gloria de Dios *el esplendor de su Ser* por excelencia.

LUZ

Es sabido que Diádoco, tanto como el Pseudo-Macario[11], desarrolla una marcada "teología de la luz". Así veremos una constante

---

[11] Presentemos brevemente la evolución del estudio de la relación entre Diádoco y el Pseudo-Macario. En 1937 F. Dörr (*Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg 1937) descubre una gran relación entre los escritos macarianos y los de Diádoco. Diádoco aparece a su interpretación como un refutador de las afirmaciones de Macario-Simeón. Esta visión no es aceptada por todos. Rothenhäuser ("La doctrine de la 'Theologia' chez Diadoque de Photike", Irén 14 [1937] 536-553. También "Zur asketischen Lehrschaft des Diacochus von Photike", en *Heilige Überlieferung. Festschrift für H. Herwegen*, Münster [1938]) por el contrario, verá en Diádoco un mesalianismo moderado. Dörries ("Diadochus und Symeon. Das Verhältnis der Kephalaia Gnostica zum Messalianismus", *Wort und Stunde* 1 [Göttingen 1966] 352-422) avanza más en esta interpretación hasta llegar a descubrir en nuestro autor un discípulo de Macario, aún cuando es consciente de la ausencia de una plena coincidencia entre ambos. Des Places ("Diadoque de Photicé et le Messalianisme", en *Kyriakon. Festschrift für J. Quasten* 2, Münster 1970, 591-595), por su parte, no adhiere totalmente a la posición de Dörries. Diádoco no puede ser un discípulo de Macario, sino que entre ellos hay una cierta oposición. Diádoco, a su vez, es un opositor del mesalianismo que, sin embargo, ha sufrido su influencia, especialmente en cuanto a los conceptos y terminología.

Entonces tanto Macario-Simeón como Diádoco representan el esfuerzo por rescatar lo válido del mesalianismo: sus ansias de un cristianismo evangélico y su conciencia del carácter fundamental del gusto de Dios, y de la experiencia hasta sensible del Espíritu que hace desbordar el alma de paz y gozo.

Desde esta comprensión tanto Macario como Diádoco desempeñarían una función análoga a la de Basilio en el siglo anterior: buscar encausar eclesialmente este torrente espiritual. Así, en definitiva, Macario-Simeón sería un corrector del mesalia-

búsqueda de presentar la temática de la gloria desde la perspectiva luminosa. *Dios es Luz* y su revelación es siempre una manifestación luminosa, aún si por su exceso llega a velar. La gloria de Dios es un acontecimiento de explosión luminosa. Y será el Espíritu quien deberá capacitar al hombre para "ver" esa Luz-gloria, para ver en su Luz la Luz, y reflejar en su rostro la inaccesible belleza del Rostro de Dios.

En efecto, Dios "es luz eterna y resplandeciente", "es luz y es vida"[12]. Y esa Luz no sólo nos ilumina, sino que también nos vuelve luminosos, nos hace semejantes a Dios[13], porque "Dios es luz y la luz suprema, los que lo miran no ven nada más que luz. Y esto es evidente a partir de los que vieron el rostro de Cristo resplandecer como el sol y a sus vestiduras llegar a ser como la luz; y del apóstol Pablo, que viendo a Dios luz se convirtió al conocimiento de Dios; y de tantos otros santos"[14]. Por todo esto, nos descubrimos seres luminosos, llamados a ser iconos de la Luz increada.

La Belleza

En relación con la luz, aparece en nuestro autor una clara conexión con la noción de *belleza*. Esto se manifiesta con gran fuerza cuando afirma que "la gloria de la esencia de Dios es la belleza de Dios"[15]. En otros términos, lo que constituye su Belleza es su Gloria. Y todo lo que es y será está contenido en su gloria[16]. En esta definición aparecen los dos niveles a los cuales hemos referido anteriormente: la esencia y la gloria. La gloria es de la esencia; la gloria manifiesta — sin agotarla — la esencia de Dios. Ella es epifanía del misterio de Dios. Y lo nuevo que aporta este texto radica en que esa gloria es entendida ahora como belleza. ¿Por qué acudir a una categoría estética para intentar aproximarse a la gloria de Dios? Quizá por la dimensión abismal que presenta la belleza ante el hombre;

---

nismo. Lo mismo es válido para Diádoco, quien inclusive llega a corregir la misma corrección de Macario-Simeón.

[12] *Catequesis*, 8

[13] Cf. *Cap. Gnost.*, 89

[14] *Catequesis*, 7

[15] *Visión*, 20

[16] Cf. *Visión*, 28: "Pero sólo Dios ve de cerca también el futuro, porque está por encima de todo y contiene por su gloria como ya presente no sólo lo que es, sino lo que será alguna vez. Por eso también sólo él conoce las intenciones de los corazones".

abarcativa y sobrecogedora; por su dimensión de "fascinans" que abre al "sacrum". Se trata de una experiencia de gozo, transformante; extática. Sin embargo tampoco esta noción puede agotar el misterio de Dios. En efecto, nuestra comprensión de la belleza resulta radicalmente insuficiente y distinta de la Belleza divina. Así, Diádoco explica, siguiendo a la estética clásica, que la belleza viene dada por la forma[17]. Ésta a su vez es "el acabamiento de toda generación". Esto parece indicar una grave dificultad para atribuir la belleza a Dios. Dios tiene el ser por sí y, por consiguiente, es inengendrado. De este modo la belleza de Dios es una belleza singular; ella "está por encima de toda forma"[18]. Entonces la operación, la manifestación de Dios, su gloria es una belleza sin forma[19]. Vuelve a aparecer el carácter siempre trascendente de Dios. Incluso en su manifestación luminosa y radiante, en su gloria, Dios es el Incircunscrito[20], el Inefable[21].

EL DIOS TRINO

Dios es el Incircunscrito, el Inaprehensible, el Informe, como acabamos de mostrar. Su misterio está envuelto en el silencio más impenetrable. Sin embargo acontece la revelación neotestamentaria,

---

[17] Cf. *Visión* 20: "Es en la forma, absolutamente, que se admite también la belleza. De modo semejante y anteriormente, en el n. 18, dice de los ángeles apóstatas que "mientras tenían los sentimientos que convienen a ángeles, la belleza misma de su pensamientos llegaba a ser para ellos forma de gloria".

[18] *Visión* 19

[19] Cf. *Visión*, 15: "una belleza sin forma, conocida sólo en la gloria".

[20] Cf. *Catequesis*, 4: "Así también Dios está en todas partes, y en todas las cosas, y fuera de todo. Y no está en ninguna parte en cuanto a su naturaleza, a su esencia o a su gloria, pues es incircunscrito". Cf. también *Cap. Gnost.*, 12: "El que se ama a sí mismo no puede amar a Dios; pero el que no se ama a sí mismo, a causa de la sobreabundante riqueza de la caridad de Dios, ése ama a Dios. Por eso no busca jamás su propia gloria, sino la de Dios... El que ama a Dios ama la gloria del que lo creó; pues es propio de su alma sensible y amiga de Dios buscar siempre la gloria de Dios en todos los mandamientos que realiza y complacerse en su propio abajamiento; porque a Dios conviene la gloria a causa de su grandeza; al hombre, en cambio, el abajamiento, para que por medio de él lleguemos a la intimidad con Dios. Si hacemos esto, gozándonos también nosotros a ejemplo de san Juan Bautista en la gloria del Señor, empezaremos a decir incesantemente: 'Es preciso que él sea exaltado, y que nosotros, en cambio, disminuyamos' ".

[21] Cf. Pseudo-Macario, *Homilías Espirituales*, 34, 3: "¿Ves cómo las glorias de Dios son inefables e incomprensibles, llenas de una luz indecible, de misterios eternos, de bienes sin número?"

haciendo posible lo que parecía imposible[22]. *Dios es Trinidad*. Y en la economía salvífica el Hijo y el Espíritu vienen a revelar al Padre.

EN EL ROSTRO HUMANO DE CRISTO

En efecto, en el rostro humano de *Cristo* se revela toda la Belleza y Gloria del Padre sin forma; y el que es superior a toda forma es visto en la forma del Señor[23]. La Encarnación de "uno de la Trinidad" viene a revelar el misterio de la gloria inefable del Padre. Y en ello radica la insospechada plenitud de la creatura: como dice el profeta: *"Apareceré en la justicia ante tu rostro, me saciaré en la visión de tu gloria"*[24]. En Cristo se realiza el anhelo más profundo de la espiritualidad veterotestamentaria: ver la gloria de Dios. ¿Cómo se realiza esto? En el misterio de Cristo. En él, el Hijo, "permaneciendo ... en su gloria omnipotente", asume la humanidad y la penetra con su gloriosa luminosidad, de tal modo que en adelante en esa "carne gloriosa"[25] se pueda contemplar la gloria del Padre y su Belleza. Él es el gran revelador de la Gloria del Padre. Sólo en Él el Padre se vuelve visible[26]. En Cristo, en ese enclave de mundo transfigurado por la operación de la gloria de Dios, esta gloria se hace extensiva a toda la creación, llenando toda la tierra[27]. A la luz de esto puede decirse con toda verdad que Cristo es *"el rey de la gloria"*[28].

---

22 Cf. *Visión*, 21: "Conviene verdaderamente, pues, que aquellos que deben ser regidos toda la eternidad por Dios con conocimiento, vean siempre a su soberano, lo cual sería imposible si Dios Verbo no hubiera revestido una forma, haciéndose hombre".

23 *Visión*, 21: "Porque en la forma y la gloria del Hijo, el Padre, que no tiene forma, se mostrará a nosotros. Por eso, en efecto, Dios tuvo complacencia en que su Verbo viniera por la Encarnación en forma humana permaneciendo — ¿cómo no lo haría? — en su gloria omnipotente, para que mirando la densidad de la figura de esta carne gloriosa (porque una forma ve una forma) pueda, después de haber sido purificado, ver la belleza de la Resurrección como aplicándola a Dios. Así, pues, de esta manera misteriosa, el Padre se mostrará a los justos en el modo como se manifiesta ahora a los ángeles, mientras que el Hijo, a causa de su cuerpo, (se mostrará) manifiestamente. Conviene verdaderamente, pues, que aquellos que deben ser regidos toda la eternidad por Dios con conocimiento, vean siempre a su soberano, lo cual sería imposible si Dios Verbo no hubiera revestido una forma, haciéndose hombre".

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 Cf. *ibid.*

27 Cf. *Sermón*, II.

28 *Sermón*, I. Cf. también II.

Sin embargo, la revelación de Dios en Cristo es una revelación progresiva. Al mismo tiempo requiere como condición la fe. En su vida terrestre "la mayoría comprendía poco acerca de la magnificencia de su gloria"[29]. Su gloria eterna aparece de algún modo velada, captada especialmente en momentos muy densos como es el caso sobre todo de la transfiguración del Señor. Sin embargo la revelación tiende a eclosionar en el misterio pascual. Éste aparece como una explosión luminosa, como una revelación plena de la gloria de Dios. Por la resurrección y ascensión del Señor, la creación entera es colmada de conocimiento, de la gloria de Dios. Y el Cristo pascual es el hombre manifiestamente envuelto en gloria. El misterio de su asunción, de su ser tomado plenamente por el Padre en el Espíritu, es a los ojos de Diádoco un ser "asumido en gloria"[30].

LOS TRAZOS LUMINOSOS DEL ESPÍRITU

Cristo es el hombre atravesado por la energía divina, transparente a la gloria de Dios. Y esta penetración y trasparencia es realizada en el *Espíritu*. Cristo revela la Gloria y Belleza del Padre sin forma, en cuanto portador del Espíritu. Éste es el "Espíritu divino y glorioso" [31]. Si Cristo revela al Padre, podemos decir que el Espíritu nos revela el misterio de Cristo. En efecto, cuanto puede ser conocido de Dios lo conocemos por su Espíritu[32], pues en la gloria del Espíritu se nos revela el misterio trinitario[33]. Y esa revelación, como hemos venido

---

[29] *Sermón*, III: "Porque mientras estaba sobre la tierra, la mayoría comprendía poco acerca de la magnificencia de su gloria. Pero puesto que ascendió visiblemente al cielo colmando, como convenía, toda la voluntad de su Padre, la creación entera fue colmada de admiración y de conocimiento, contemplando al Señor de todas las cosas ascendiendo o siendo asumido".

[30] *Sermón*, V: "Por esto fue asumido en gloria, fue creído por su potencia, es esperado en el temor, esperando que la nube profética le sirva nuevamente para su descenso".

[31] *Visión*, 23: "Según el discurso del conocimiento, les tocaba elegir sentimientos en razón de su libertad; es por eso que algunos de entre ellos, habiendo servido a la pasión, cayeron. Puesto que los que no se han dejado seducir por la apostasía se conservaron inocentes e impasibles por haber confesado al Espíritu divino y glorioso, ellos son también superiores a los sentidos y están en el gozo de una gloria inmutable, de manera que siempre tienen pensamientos semejantes".

[32] Cf. *Catequesis*, 6: "Los ángeles y los santos, contemplando la gloria resplandeciente del Espíritu, ven en ella también al Hijo y al Padre".

[33] *Ibid.*

viendo, es la comunicación de la gloria de Dios. Así el Espíritu no es sólo el "glorioso", sino también el "glorificador".

Él es el glorificador en cuanto graba en el hombre la luminosidad del rostro de Cristo[34]. Aquí acude Diádoco a la comparación con *el iconógrafo*, o pintor. El Espíritu, a quien se apropia la gracia, va "pintando" en nosotros la semejanza de Dios[35]. ¿Cómo es esta tarea? El iconógrafo va pintando progresivamente, sobre una primera imagen, trazo sobre trazo, iluminando cada vez más aquella imagen, y en especial el rostro. Así dice nuestro autor que la gracia del Espíritu, "cuando nos ve desear con todo nuestro propósito la belleza de la semejanza y estar desnudos y sin presunción en su taller, entonces, haciendo florecer virtud sobre virtud y elevando la belleza del alma de gloria en gloria[36], le procura el trazo de la semejanza"[37]. Vemos

---

[34] Cf. Pseudo-Macario, *Homilías propias de la colección III* (Pseudo-Macario, en *Oeuvres Spirituelles. I. Homélies propres à la Collection III*. Introduction, traduction et notes, avec le texte grec, par Vincent Desprez, SC 275, Paris 1980), III, 3.2, p. 90: "El Señor se le muestra bajo un doble aspecto, en sus estigmas y en la gloria de su luz, y el alma contempla también la gloria superluminosa de su luz divina; ella es transformada de gloria en gloria, según la acción del Espíritu del Señor y progresando en ambos aspectos, en de las llagas y en el de la luz gloriosa, olvida de algún modo su propia naturaleza tomada por Dios, fundida y mezclada con el hombre celeste y al Espíritu Santo, devenida también ella espíritu". Cf. mi traducción de estas homilias, a aparecer en la Biblioteca de Patrística de Ciudad Nueva, Madrid.

[35] Diádoco es el único testigo en el período que va desde Orígenes hasta Máximo el Confesor de una distinción entre imagen y semejanza. En aquellos la imagen de Dios, constituida en la creación misma y conservada a pesar del pecado, se distingue de la semejanza de Dios, la cual sí fue perdida como consecuencia de la caída y debe ser restaurada en el hombre por el esfuerzo moral, auxiliado por la gracia. Sin embargo esta concepción tiene una variante en Diádoco. En éste la imagen no viene dada en la creación sino por el bautismo. Vemos aquí los ecos de la controversia que tanto él como el Pseudo-Macario emprenden contra las doctrinas mesalianas.

[36] Cf. la cita recién referida del Pseudo-Macario, III, 3, 2. Además VII. 4. 3: "Para quienes han llegado a esta medida las pasiones del mal son abolidas, como dice: 'La caridad no envidia, no se infla, no hace nada inconveniente, no busca su interés, no cuenta el mal', etc. Y la fuente viva del Espíritu brota en ellos incesante y permanentemente del abismo de la divinidad, como está escrito: 'El que bebe del agua de la cual yo le daré, en él llegará a ser una fuente de agua que se transforma en vida eterna', que rapta el intelecto a los inefables misterios celestes y lo hace volar de gloria en gloria, de mundo en mundos, de misterio en misterio, de potencia en potencia, de reposo en reposos inenarrables, de virtud en virtudes, de luces supramundanas en luces supracelestes".

[37] Cf. *Cap. Gnost.*, 89: "Por medio del bautismo de la regeneración la santa gracia nos procura dos bienes, de los cuales uno sobrepasa infinitamente al otro. Nos concede inmediatamente el primero; pues nos renueva en el agua misma e ilumina todos los trazos del alma, es decir la imagen de Dios, borrando de nosotros toda arruga del pecado. Al otro, que es la semejanza, espera realizarlo con nosotros. Cuando el inte-

como entrecruza Diádoco perspectivas teológicas diversas. Así en este pasaje aparecen junto a una teología de la gloria, la de la imagen y semejanza y, como ya indicamos, de la luz. De esta manera este proceso transformador es un progreso en la Luz, y el trazo con el cual se va pintando la semejanza de Dios en el hombre es, precisamente, la gloria[38]. El progreso en la vida espiritual consiste en que el Espíritu vaya fijando sobre nuestro rostro, trazo sobre trazo, luz sobre luz, gloria sobre gloria, saturando más y más al hombre con la densidad divina, volviéndolo cada vez más semejante al Arquetipo. Al mismo tiempo en ello se realiza plenamente el propósito creador de Dios, pues en esta imagen y semejanza de Dios reverbera la gloria del primer Adán, potenciada en el segundo Adán. El hombre está llamado a ser transfigurado por la gloria del Creador.

En la recién referida comparación con el iconógrafo nuestro autor culmina el capítulo revelando que el último y fundamental trazo es el

---

lecto comienza, pues, a gustar en un sentimiento profundo la bondad del Espíritu Santo, entonces debemos saber *que la gracia comienza como a pintar la semejanza por encima de la imagen. Del mismo modo, en efecto, que los pintores trazan primero con un solo color la figura del hombre, y haciendo florecer poco a poco un color sobre el otro conservan hasta en los cabellos el aspecto del modelo, así también la gracia de Dios establece primero por medio del bautismo la imagen tal como era cuando el hombre fue creado*. Cuando nos ve desear con todo nuestro propósito la belleza de la semejanza y estar desnudos y sin presunción en su taller, entonces, *haciendo florecer virtud sobre virtud y elevando la belleza del alma de gloria en gloria, le procura el trazo de la semejanza*. De manera que el sentido 'íntimo' revela que somos formados a la semejanza; pero la perfección de la semejanza la conoceremos por la iluminación. Todas las (otras) virtudes las recibe el intelecto por el sentido, progresando según una medida y un ritmo inefables; pero nadie puede adquirir la caridad espiritual si no está iluminado en toda certeza por el Espíritu Santo. Porque si el intelecto no recibe perfectamente la semejanza por la luz divina, puede tener poco a poco todas las otras virtudes, pero permanece privado aún de la caridad perfecta. En efecto, cuando ha sido hecho semejante a la virtud de Dios, en tanto puede el hombre ser hecho semejante a Dios, lleva entonces también la semejanza de la caridad divina. Como en los retratos todos los matices floridos de los colores, agregados a la imagen, conservan la semejanza del modelo incluso en la sonrisa, así también en los que son pintados por la gracia divina, *la iluminación de la caridad agregada a la imagen revela la belleza de la semejanza total. Ninguna otra virtud puede procurar al alma la impasibilidad si no la sola caridad, porque 'la caridad es la plenitud de la ley'*. Así pues, día a día, nuestro hombre interior se renueva en el gusto de la caridad, y es colmado en la perfección de ésta".

[38] Diádoco destaca que es esa misma gloria de Dios la que vuelve al hombre totalmente impasible. Cf. *Cap. Gnost.*, 17: "De allí que parcialmente purificada llega en adelante a la perfección de la purificación, creciendo en caridad en la misma medida en que decrece en temor, para que llegue así a la caridad perfecta, en la cual, como ha sido dicho, no hay temor sino la impasibilidad total obrada por la gloria de Dios. Nuestra suprema gloria sea primero el temor de Dios incesantemente, y luego la caridad que es la plenitud de la ley de la perfección en Cristo".

de la caridad. "La iluminación de la caridad agregada a la imagen revela la belleza de la semejanza total"[39]. En otras palabras, todo el crecimiento espiritual desde el bautismo, que sella la imagen de Dios en el hombre, puede resumirse en un continuo progreso en la *caridad*. Ella asume así todas las demás virtudes. Sin ella no hay una plena semejanza con el Modelo divino. Anteriormente afirmamos que la dinámica cristiana implica una progresiva iluminación en la gloria. Ahora Diádoco atribuye ese progreso a la caridad. Cabe muy bien preguntarnos por la relación que se establece entre ambas, caridad y gloria. El santo obispo, a la hora de barruntar el misterio de la caridad, acude entre otras nociones a la de "ebriedad". En ello se hace eco de la tradición mística que ya desde Filón apela a ella para presentar la unión mística en la caridad. ¿Cuál es el sentido de aludir a la "ebriedad" cuando se quiere referir a la caridad? Lo propio de ella es el arrancarnos de un nivel cotidiano y de falsa "sobriedad", para hacernos sondear dimensiones de hondura, para arrastrarnos a otro ámbito. Y ese estado de éxodo es donde el hombre puede experimentar la epifanía de Dios en su gloria. En esa dimensión de vértigo el Espíritu vuelve presente la gloria de Dios. Se trata de una verdadera hierofanía, a la cual el alma sólo puede responder con el gozo de un inefable silencio[40]. La gloria de Dios aparece como la riqueza aportada por la iluminación del Espíritu en el alma[41]. Ella sobrecoge al hombre de tal modo, es una experiencia de ebriedad, que le impide

---

[39] *Cap. Gnost.*, 89.

[40] Cf. *Cap. Gnost.*, 8: "No hay que abordar las contemplaciones espirituales no estando iluminado, ni comenzar a hablar cuando se está abundantemente iluminado por la bondad del Espíritu Santo. Porque donde está la pobreza, lleva la ignorancia; y donde está la riqueza, no permite hablar. Ebria, entonces, el alma de la caridad de Dios quiere gozar de la gloria del Señor con la voz silenciada. Por ello hay que guardar un justo medio en nuestra actividad para empezar a hablar de Dios. Esta medida concede belleza a las palabras que evocan la gloria de Dios, mientras que la riqueza de la iluminación alimenta la fe del que habla en la fe, para que el que enseña goce primero de los frutos del conocimiento por medio de la caridad. '*El agricultor que se fatiga*, dice, *debe ser el primero en participar de los frutos*'".

[41] El Espíritu ilumina al alma con la belleza de la gloria inefable. Cf. Pseudo-Macario, *Homilías Espirituales*, 1, 2 (*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Herausgegeben und erläutert von H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger. Patristische Texte und Studien, 4, Berlin 1964): "Porque el alma que ha sido juzgada digna de comulgar en el Espíritu de su luz, que está totalmente iluminada por la belleza de su gloria inefable, la cual le ha preparado para llegar a ser para él un trono y una morada, esta alma llega a ser toda entera luz, toda entera rostro y toda entera ojo".

hablar. Es una experiencia de gozo[42] y dulzura[43] inefables[44]. No es el tiempo de la palabra; sólo en un momento posterior podrá el hombre intentar evocar con palabras la Belleza de la Gloria de Dios gustada en el silencio[45].

Resumiendo lo anterior se puede decir que en el seno de la caridad el Espíritu revela la gloria de Dios. Pero vamos al encuentro de otro enfoque, de otra aproximación a la *relación entre caridad y gloria*. Así para Diádoco aquella es "el peso de la gloria"[46]. Esta construcción debe ser entendida como un genitivo epexegético, es decir "el peso, que es la gloria". De este modo se nos manifiesta el sentido más genuino del término gloria en las Escrituras. Así es. El concepto veterotestamentario de *kevod* significa precisamente eso, lo que tiene peso, y consiguientemente lo que se sostiene y lo que sostiene. Dios es el que verdaderamente es y hace ser. Si esto es así, entonces la caridad manifiesta todo el "peso" de Dios, toda su realidad salvífica. En otros términos, en la caridad el hombre es arrastrado por la Gloria de Dios. Lo afirmado encuentra una profunda vinculación con lo que Diádoco sostuvo al acudir a la comparación del iconógrafo. Allí decía que la caridad es el trazo final que pinta la perfecta semejanza de Dios en el hombre. Perfecta semejanza con Dios, toda su ἐνέργεια obrando en el hombre transfigurado por el Espíritu Santo y Santificador.

---

42 Cf. también *Cap. Gnost.*, décima definición, 8, 12, 14, 15, 17, 25, 30, 33, 34, 35, 37, 54, 56, 59, 60, 64, 66, 68, 69, 73-77, 79, 90, 91, 93, 95, 97. *Visión*, 2,9,14, 23.

43 Cf. *Cap. Gnost.*, 15, 30, 31, 33-5, 42, 44, 56, 61, 63, 68, 73, 76, 90,100.

44 El Pseudo-Macario habla de ser herido por la Belleza divina. Cf. *Homilías Espirituales*, 5, 4-5. Allí refiriéndose a la transformación interior de los verdaderos cristianos y que los distingue de los otros hombres, dice que tienen "la experiencia de otra gloria, porque han sido heridos por otra belleza, porque participan de otras riquezas, porque tienen el sentimiento de participar en otro espíritu". También 5, 6: "Si pues, los hombres carnales desean a tal punto la gloria de un rey terrestre, cuánto más aquellos en quienes se ha infiltrado el rocío del Espíritu de vida, del Espíritu de la Divinidad, y que ella ha herido el corazón con un amor divino hacia el Rey celeste, Cristo, están adheridos a esta belleza, a esta gloria inefable, a esta majestad incorruptible y a esta riqueza inconcebible del Rey eterno y verdadero, Cristo, cuyo deseo y atracción los ha cautivado".

45 Cf. *Ibid.*

46 *Cap. Gnost.*, 21: "El que ama a Dios cree también auténticamente y realiza santamente las obras de la fe. Pero el que sólo cree y no está en la caridad no tiene tampoco la fe que parece tener; cree con una cierta ligereza del intelecto, porque no es movido por el peso de gloria de la caridad. La '*fe, obrada por medio de la caridad*', es la cumbre de las virtudes".

EL COMPASIVO BRILLA COMO UNA LUZ

La gloria produce en el hombre el amor de Dios[47]; pero esa gloria de la caridad se revela también, y de un modo privilegiado, en el misterio de la *compasión* con los hermanos que sufren[48]; sufrir con ellos "a causa de la gloria del Señor"[49]. En tal hombre brilla la luz de la gloria; en tal hombre se revela operante toda la δύναμις de la gloria del Señor.

EROS DE LA GLORIA DE DIOS

La caridad consiste, de este modo, en ser movidos por lo que tiene *peso*, por lo que es, por la gloria de Dios, pues ella es en definitiva el verdadero bien, en vistas del cual hay que sacrificar todo. Por el contrario buscar sostén allí donde no lo hay es necio. Una gloria que sea liviana y vana aparece como una contradicción en los términos. La vanagloria es un *kabod* que no pesa; implica introducirse en el

---

[47] Cf. *Visión*, 14: "Por eso los que serán juzgados dignos de ello estarán constantemente en la luz, gozando siempre en la gloria del amor de Dios, pero no pudiendo comprender cuál es la naturaleza de la luz de Dios que los ilumina".

[48] Cf. *Cap. Gnost.*, 17, 68, 69, 94. Véase también este hermosísimo pasaje de Máximo el Confesor: "Porque si el *Lógos* ha mostrado que aquel que tiene necesidad de benevolencia es Dios, cuando dice: 'Lo que habéis hecho a uno de estos pequeños, a mí me lo habéis hecho', cuanto más mostrará Dios, que ha dicho esto, que es verdaderamente Dios por gracia y participación aquel que podía hacer el bien y lo hizo, porque imitó correctamente la operación y la propiedad [de Dios]. Y si el pobre es Dios a causa de la condescendencia del Dios que se hizo pobre por nosotros, y que ha tomado sobre sí mismo por compasión (συμπαθῶς) los sufrimientos de cada uno, y que hasta la consumación de los tiempos, en proporción al sufrimiento de cada uno, sufre siempre misteriosamente por bondad, con cuánta mayor razón y semejanza será Dios (ἔσται Θεός) quien, a imitación de Dios, por amor al hombre (διὰ φιλανθρωπίαν) cura divinamente (θεωπρεπῶς), él mismo, los sufrimientos de aquellos que sufren; mostrando tener, proporcionalmente y por disposición, la misma potencia de la providencia salvífica (τῆς σωστικῆς πρόνοιας ... δύναμιν) que Dios" (*Myst* 24, 713ab).

[49] *Cap. Gnost.*, 94: "El que entonces afligía los cuerpos de los justos e injuriaba finalmente a los maestros del honor, por medio de los que sirven a estos designios diabólicos; él mismo procura, aún ahora, diversos sufrimientos con muchos ultrajes y oprobios a los confesores de la fe, sobre todo cuando socorren a los pobres que sufren con gran fuerza, a causa de la gloria del Señor". En dos estudios hemos presentado esta divinización por la caridad-compasión en san Máximo el Confesor. P. Argárate, "La liturgia como camino de divinización en la Mystagogía de san Máximo el Confesor", *Epimeleia* 4 (Buenos Aires 1993) 189-220; "Un corazón compasivo. Una aproximación al misterio de la divinización en san Máximo el Confesor", *Anámnesis* 16 (1998) 41-55.

ámbito de los ídolos. Por ello es por ella que se introduce en nosotros el demonio[50].

La vida del Espíritu en nosotros, por el contrario, es un continuo crecimiento en densidad de la gloria de Dios[51]; una incesante transformación e iluminación por la gloria de Dios, un sometemos cada vez "más a la gloria de Dios"[52] De esta manera la gloria de Dios se

---

[50] Cf. *Cap. Gnost.*, 96: "Los que son amigos de los placeres de la vida presente pasan de los pensamientos a las faltas; pues, llevados por un juicio sin discernimiento, desean llevar casi todas sus ideas pasionales a discursos impíos y obras sacrílegas. Pero aquellos que se dedican a practicar la vida ascética pasan de las faltas a los malos pensamientos o a ciertas palabras malvadas y dañinas. Pues si los demonios ven a tales hombres lanzarse con gusto injurias, o conversar cosas ociosas e intempestivas, o que reír indecentemente, exaltarse sin medida o desear la gloria vana y fútil, entonces, de común acuerdo, se arman contra ellos. Tomando ocasión, sobre todo, de su amor a la gloria, saltan dentro de ellos como a través de una ventana oscura y saquean al alma. Sería necesario, pues, que aquellos que quieren vivir en la multitud de virtudes no aspiren a la gloria, no se encuentren con muchas personas, no salgan continuamente, no se burlen de otros — aún si los burlados son dignos de burla —, ni conversen mucho, aún cuando pudieran decir todas cosas buenas. Pues la abundancia de palabras, disipando al intelecto sin medida, no sólo lo hace ineficaz para la actividad espiritual, sino que también lo entrega al demonio de la "acedia"; el cual, relajándolo sin medida, lo entrega a los demonios de la tristeza, y luego a los de la cólera. Es necesario, pues, que se consagre siempre a la observancia de los santos mandamientos y a un profundo recuerdo del Señor de la gloria. Porque 'el que guarda el mandamiento no conocerá palabra perversa', es decir no se volverá hacia pensamientos o palabras malvadas".

[51] Cf. *Cap. Gnost.*, 12: "El que se ama a sí mismo no puede amar a Dios; pero el que no se ama a sí mismo, a causa de la sobreabundante riqueza de la caridad de Dios, ése ama a Dios. Por eso no busca jamás su propia gloria, sino la de Dios... El que ama a Dios ama la gloria del que lo creó; pues es propio de su alma sensible y amiga de Dios buscar siempre la gloria de Dios en todos los mandamientos que realiza y complacerse en su propio abajamiento; porque a Dios conviene la gloria a causa de su grandeza; al hombre, en cambio, el abajamiento, para que por medio de él lleguemos a la intimidad con Dios. Si hacemos esto, gozándonos también nosotros a ejemplo de san Juan Bautista en la gloria del Señor, empezaremos a decir incesantemente: 'Es preciso que él sea exaltado, y que nosotros, en cambio, disminuyamos' ".

[52] Cf. *Cap. Gnost.*, 69: "La gracia acostumbra comenzar iluminando al alma con su propia luz en un sentimiento profundo; pero progresando en los combates obra insensiblemente sus misterios en el alma dada a la 'teología', para entonces lanzarnos gozosos tras las huellas de las contemplaciones divinas, como llamados de la ignorancia al conocimiento, en medio de los combates, para guardar nuestro conocimiento sin vanagloria. Por una parte, tenemos que afligirnos moderadamente, como abandonados, para humillarnos más y sometemos más a la gloria de Dios; por otra parte, regocijarnos oportunamente cuando la buena esperanza nos eleva. Como, en efecto, el exceso de tristeza sumerge al alma en la desesperanza y la falta de fe; así también el exceso de gozo llama a la presunción. Hablo de aquellos que son aún niños, porque el término medio entre la iluminación y el abandono es la prueba, y el término medio entre la tristeza y el gozo es la esperanza. 'Esperando, está escrito, esperé al Señor, y

manifiesta claramente como la meta de todo el camino cristiano. Por eso debemos vivir siempre en un *incesante recuerdo* del Señor de la gloria[53], en "un incesante *amor* ardiente del Señor de la gloria"[54]. Así la Gloria de Dios aparece como el motor de todo el ἔρως del hombre. La vida en el Espíritu es, entonces, ἔρως a la Gloria de Dios.

De este modo se comprende que Diádoco pida que vendamos todos nuestros bienes "a causa de la gloria del Evangelio de Dios"[55], es decir de la manifestación plena de la gloria, que es el contenido del Evangelio de Dios.

TEOLOGÍA – DOXOLOGÍA

Pero nuestro autor nos abre a otras instancias cuando señala que esta actitud de total disponibilidad para la gloria es una preparación para recibir el carisma de la *teología*[56]. Evidentemente se trata de la comprensión de θεολογία. A quien no está familiarizado con la concepción de los Padres griegos esta afirmación puede sorprender grandemente. Se trata de la honda vinculación entre δόξα y θεολογία. Esto lleva a la comprensión de la teología, fundamentalmente, como ser penetrado por la Gloria de Dios, ser transformado por la unión mística y nupcial con el divino Esposo. Ella nos introduce en lecho de Dios. Escuchemos al santo obispo afirmar todo lo que acabamos de sostener: "Los que hemos sido dignamente preparados para ella (sc. la teología), mis amados, deseamos esta virtud bella, sumamente

---

Él me ha atendido'; e incluso: 'Según la multitud de los dolores en mi corazón tus consuelos regocijaron mi alma'.

[53] Cf. *Cap. Gnost.*, 96. Respecto al tema del incesante recuerdo de Dios y la oración conectada con él, cf. Kallistos Ware, "The holy name of Jesus in East and West: the hesychasts and Richard Rolle", *Sobornost* 4,2 (1982) 163-184. Del mismo autor tenemos también "The origins of the Jesus prayer: Diadochus, Gaza, Sinai", en C. Jones, G. Wainwright et. al. (ed.), *The Study of spirituality*, London 1986, 175-184.

[54] *Cap. Gnost.*, 19: "Lo propio de un alma pura es una palabra sin envidia, un celo sin malicia, un incesante amor ardiente del Señor de la gloria". Cf. también 12 y 59.

[55] *Cap. Gnost.*, 66: "Porque el carisma de la teología no ha sido preparado por Dios para nadie si él no se prepara a sí mismo, vendiendo todos sus bienes a causa de la gloria del Evangelio de Dios, para anunciar en una pobreza amada por Dios la riqueza del reino de Dios. Pues esto es lo que significa claramente el que ha dicho: 'en tu bondad, oh Dios, has preparado [bienes] para el pobre', y que agrega: 'El Señor dará la palabra a aquellos que anuncian el Evangelio con un gran fuerza' ".

[56] Cf. el ya referido artículo de Rothenhäuser, "La doctrine de la 'Theologia' chez Diadoque de Photike". Sin embargo allí no se acentúa suficientemente la fundamental dimensión mistagógica y doxológica de la teología, que es quizá el rasgo principal en la comprensión de Diádoco.

contemplativa, que concede toda despreocupación, que en el brillo de una luz indecible nutre al intelecto con las palabras de Dios; que, para no decir muchas cosas, unió el alma racional con la Razón divina, por medio de los santos profetas, en una comunión indisoluble, para que también entre los hombres — ¡oh maravilla! — esta νυμφαγώγα divina armonice las voces divinizadas que cantan claramente las magnificencias de Dios"[57]. Consecuentemente la θεολογία llega a ser una δοξολογία, una glorificación de Dios. Y quien ha sido hecho digno del carisma de la teología es puesto en profunda comunión con los ángeles. Ellos son los "teólogos", los adoradores de la Gloria divina. De esta manera la glorificación divina aparece como el don supremo y escatológico de Dios al hombre.

LA ZARZA ARDIENTE

En el párrafo anterior la gloria se nos ha revelado como "la riqueza del *Reino*"[58]. En otras palabras, el Reino de los cielos es el ámbito de plena expansión de la gloria y de la luz[59]. Allí la revelación de la gloria de Dios ha alcanzado su máxima irradiación. Y esta

---

[57] Cf. *Cap. Gnost.*, 67: "Todos los dones de nuestro Dios son excelentes y procuran todos los bienes, pero ninguno inflama y mueve el corazón al amor de su bondad tanto como la teología. Siendo el brote temprano de la gracia de Dios, concede al alma los dones que son absolutamente primeros. En efecto, en primer lugar, nos dispone a despreciar gozosamente toda afección a esta vida, puesto que tenemos en vez de los deseos corruptibles la riqueza inefable de la palabra de Dios. Luego ilumina nuestro intelecto con un fuego transformante e incluso lo hace entrar en comunión con los espíritus que sirven al Señor. Los que hemos sido dignamente preparados para ella, mis amados, deseamos esta virtud bella, sumamente contemplativa, que concede toda despreocupación, que en el brillo de una luz indecible nutre al intelecto con las palabras de Dios; que, para no decir muchas cosas, unió el alma racional con la Razón divina, por medio de los santos profetas, en una comunión indisoluble, para que también entre los hombres — ¡oh maravilla! — esta *nymfagoga* divina armonice las voces divinizadas que cantan claramente las magnificencias de Dios".

[58] Ibid.

[59] Cf. *Cap. Gnost.*, 81: "Si, por otra parte, los demonios que atacan el alma nos sugieren a partir de esta consideración un desprecio sin fin de la naturaleza humana, en cuanto que por la carne carece de dignidad alguna (aman hacer esto cuando quiere atormentarlos mediante tal pensamiento), recordemos entonces el honor y la gloria del reino de los cielos, sin perder de vista la sombría amargura del juicio, para que nuestro desánimo sea consolado por uno y la ligereza de nuestro corazón sea reprimida por el otro".

irradiación penetra el ser mismo de los ángeles y santos[60], y también toda su operación.

Diádoco sostiene que *los ángeles* "están en el gozo de una gloria inmutable"[61]. Su vida consiste en saciarse insaciablemente de la gloria de Dios. Lejos de una "contemplación" bucólica, la contemplación angélica implica un ser quemados por la inextinguible radiación de la Gloria. En efecto, ellos "no teniendo fuerza para mirar el resplandor que emana de él, en su temor se cubren el rostro y hacen subir, estupefactos y sin jamás callarse, el himno divino"[62]. En este pasaje se expresa la esencial dimensión teológico-doxológica de los ángeles. Ellos son los incansables liturgos de la gloria de Dios. Pero eso no es todo. La escena, como la imagen de la visión de Isaías en el templo, irradia un aspecto terrible. En la cumbre de la pureza y perfección estos seres son sacudidos por la santidad de Dios. "Estupefactos", la irradiación de la Luz y del Fuego divino les es verdaderamente insoportable. Perciben en su ser mismo toda la potencia del Ser divino. Pero esa misma potencia no sólo revela sino que también vela el Misterio de Dios. La gloria de Dios aparece como la irradiación de su esencia inaccesible. Su irradiación se vuelve un fuego insoportable, una luz que enceguece. Por ello los ángeles que adoran a Dios, y que tienen "por todas partes una especie de vista"[63], deben cubrirse el rostro. Tampoco ellos, como sucedió con Moisés, pueden ver el rostro de Dios. Como aquel sus rostros son también ardidos por la gloria del Inefable. Por el contacto con el *Fuego devorador*[64], ellos llegan a ser "llamas de fuego"[65].

---

[60] Cf. F. Dörr, "Gott – Engel – Mensch in der 'Vision' des Diadochus von Photike" en C. Hörgl et al. (ed.), *Wesen und Weisen der Religion*, München 1969, 158-178.

[61] *Visión*, 23: "Según el discurso del conocimiento, les tocaba elegir sentimientos en razón de su libertad; es por eso que algunos de entre ellos, habiendo servido a la pasión, cayeron. Puesto que los que no se han dejado seducir por la apostasía se conservaron inocentes e impasibles por haber confesado al Espíritu divino y glorioso, ellos son también superiores a los sentidos y están en el gozo de una gloria inmutable, de manera que siempre tienen pensamientos semejantes". Cf. también *Cap. Gnost.*, 81 y *Catequesis*, 5: "Pues si escuchas que ellos están ante Él, es más bien ante el trono de su gloria; y no teniendo fuerza para mirar el resplandor que emana de él, en su temor se cubren el rostro y hacen subir, estupefactos y sin jamás callarse, el himno divino".

[62] *Catequesis*, 5.

[63] *Visión*, 28.

[64] Cf. *Cap. Gnost.*, 59.

[65] *Visión*, 24.

Con los ángeles también *los santos* contemplan la gloria de Dios. Y esa revelación de la Gloria es la manifestación del misterio trinitario. Pero sólo el hombre plenamente transparente a la operación del Espíritu; sólo aquel que ha permitido que el Espíritu teja su ser de luz, puede contemplar su gloria. Y en la gloria del Espíritu se revela el misterio del Dios trino. En efecto, "también los ángeles y los santos, contemplando la gloria resplandeciente del Espíritu, ven en ella también al Hijo y al Padre"[66]. El Espíritu es el *mistagogo* divino, quien nos introduce en el conocimiento místico del Dios Trino. En efecto, Él hace brillar en nosotros la "santa y gloriosa" luz del conocimiento[67]. Y esto se debe a que en la luz del Espíritu vemos la luz. Ésta es la luz del verdadero conocimiento[68]. Por el Espíritu vemos, "viendo en una atmósfera de luz los esplendores de la luz; pues esto es la luz del verdadero conocimiento"[69]. Como ya lo referimos, el Espíritu es quien pinta en nosotros los gloriosos trazos del rostro luminoso de Cristo en quien, a su vez, se ilumina la Belleza sin forma del Padre. Y para contemplar la Luz el Espíritu debe darnos ojos luminosos para poder saciarnos de la Gloria.

Pero la gloria como revelación y comunicación de Dios *no es percibida durante esta vida visiblemente*. Así, frente a la pretensión mesaliana de contemplar incluso visiblemente a la misma Trinidad[70], Diádoco como lo hace también el Pseudo-Macario, niega firmemente la posibilidad de que la gloria de Dios se nos aparezca visiblemente en esta vida[71]. Contra esto parecen oponerse las manifestaciones de Dios presentadas en las Escrituras. Nuestro autor responde soste-

---

[66] Cf. *ibid.*

[67] Cf. *Cap. Gnost.*, 28. Por el contrario, cuando Aquel se aleja del alma la deja sin la luz del conocimiento Cf. *Cap. Gnost.*, 28.

[68] Cf. *Cap. Gnost.*, 69.

[69] *Cap. Gnost.*, 75.

[70] En cuanto al mesalianismo cf. A. Guillaumont, "Les Messaliens", *Mystique et continence*, París 1952, 131-138 y "Messaliens", DSp X (1979) 1074-1083.

[71] Cf. *Cap. Gnost.*, 36: "Que nadie, escuchando hablar del sentido del intelecto, espere que la gloria de Dios se le aparezca visiblemente. Decimos, en efecto, que cuando se purifica el alma se siente en un gusto inefable la consolación divina, pero no que se le aparezca algo invisible, pues ahora andamos en la fe y no en la visión, como dice el bienaventurado Pablo. Si pues se le aparece a alguno de los luchadores una luz o una figura ígnea, que no acoja tal visión. Es un engaño manifiesto del enemigo: muchos sufriéndolo por ignorancia se han extraviado fuera del camino de la verdad. Pero nosotros sabemos que mientras habitamos este cuerpo corruptible estamos exiliados de Dios, es decir que no podemos ver visiblemente, ni a Él ni a ninguna de las maravillas celestes".

niendo que a los profetas no se les manifestó en su naturaleza, sino que "vieron al Infigurable como en una forma de gloria, manifestándose a ellos en una forma de su voluntad, no de su naturaleza"[72]. En definitiva, la percepción plena de la gloria de Dios sigue siendo un don escatológico, cuando nuestros sentidos sean plenamente transfigurados[73].

Más arriba nuestro autor ha presentado la radical imposibilidad de los ángeles de fijar su mirada en el rostro de Dios. Ahora continúa, acudiendo nuevamente a la imagen del *sol*[74] al mediodía. El Fuego se vuelve ahora Sol. "Como al mediodía, iluminado el sol (a pleno), contemplamos claramente la luz que emana de él, pero a él mismo no tenemos de ninguna manera fuerza para contemplarlo y obser-

---

[72] *Visión*, 12: "Pues de este modo, dijo, también los profetas vieron a Dios como en una visión de una forma. Porque no se les manifestó cambiado en una figura, sino que ellos mismos vieron al Infigurable como en una forma de gloria, manifestándose a ellos en una forma de su voluntad, no de su naturaleza. Pues es la operación de la voluntad la que se les manifestaba como forma en las visiones de la gloria, a causa del que quiso dejarse ver enteramente en la forma de su querer".

[73] La doctrina de los sentidos espirituales es uno de los rasgos más destacados de la teología de Diádoco. En una línea que partiendo de Orígenes y pasando por Gregorio de Nyssa y Máximo el Confesor, conducirá a Simeón el Nuevo Teólogo, esta doctrina viene a afirmar que hay una cierta *sensación de Dios*. Diádoco apela para ello al término αἴσθησις (sensación, sentido), el cual aparece solo o calificado diversamente: intelectual, interior, profundo, del corazón o, finalmente, "sentimiento total de plenitud". Cf. B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, 71-78, y N. Madden, "Aisthesis noera", en E. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 23. Respecto al Pseudo-Macario, cf. *Homilías Espirituales*, 17, 4: "El intelecto perfectamente purificado ve continuamente la gloria luminosa de Cristo"; 12, 14: dice "Es la palabra de Dios que había sido su alimento (de Moisés), y la gloria resplandeciente sobre su rostro. Este acontecimiento era figurativo. Porque esta gloria brilla ahora dentro del corazón de los cristianos; luego de la resurrección, los cuerpos resucitados serán cubiertos con una vestidura nueva, divina, y nutridos con un alimento celeste"; 34, 1: "Así como los ojos del cuerpo ven claramente todas las cosas, así son manifiestas y visibles para las almas de los santos las bellezas de la Divinidad, a las cuales los cristianos están unidos y hacia las cuales se dirigen sus pensamientos. Esta gloria está escondida a los ojos del cuerpo, pero es revelada claramente al alma creyente que el Señor resucita de la muerte del pecado..."; 35, 1: "A causa de la caída (el hombre) perdió los ojos del corazón, de manera que no ve más esta gloria que nuestro padre Adán veía antes de su desobediencia"; 37, 1: "La gloria que brillaba sobre el rostro de Moisés era una prefiguración de la verdadera gloria. Entonces los judíos no podían mirar fijamente a su rostro. Pero ahora los cristianos reciben en sus almas esta gloria luminosa, y las tinieblas, incapaces de soportar el resplandor de esta luz, escapan cegadas"

[74] En efecto en su teología de la luz, el sol aparece también en *Cap. Gnost.*, 6; 88 y en *Catequesis*, 7.

varlo, y sin embargo igualmente decimos verlo en verdad"[75]. La gloria es la luz espiritual de Dios[76]. Nuestro autor niega incluso en este nivel supremo la visión de la esencia de Dios. Incluso aquí — y quizá más que nunca — Él sigue siendo el desconocido y su luz son "tinieblas superluminosas". Incluso sumergidos y bañados por la gloria, la Luz de Dios sigue siendo incomprensible[77]. Se trata de un exceso de luz. O, volviendo al ejemplo mismo de nuestro autor, la potencia de la luz termina por ocultar al mismo Sol.

---

[75] *Catequesis* 6. Esto nos resulta muy semejante al relato que hará mucho después el discípulo de san Serafín de Sarov, N. Motovilov, respecto a una visión que tuvo con su *staretz*. Escuchemos el diálogo de ambos:

"No comprendo, a pesar de todo, cómo se puede tener la certidumbre de estar en el Espíritu de Dios. ¿Cómo podría reconocer yo en mí mismo, de manera segura, su manifestación?

— Os he dicho ya — dijo el padre Serafín — que es muy sencillo. Os he hablado largamente del estado en el que se encuentran aquellos que están en el Espíritu de Dios; os he explicado también cómo hay que reconocer su presencia en nosotros... ¿Qué os falta, pues, aún, amigo mío?

— Falta que comprenda mejor cuanto me habéis dicho.

— Amigo mío, ambos estamos en este momento en el Espíritu de Dios... ¿Por qué no queréis mirarme?

— No puedo miraros, padre mío — respondí —, vuestros ojos centellean, vuestro rostro se ha vuelto más deslumbrante que el sol y, al miraros, los ojos me duelen.

— No temáis nada — dijo —, en este momento os habéis vuelto tan claro como yo. *Ahora estáis también en la plenitud del Espíritu de Dios*; de otro modo, no podríais verme tal cual me veis".

La veracidad de Sergej Aleksandrovič Nilus, sin embargo, ha sido cuestionada por Vsévolod Rochcau y Michael Hagemeister. De allí la reserva que es necesario tener con este "diálogo". Cf. V. Rochcau, *Saint Séraphim. Sarov et Divéyevo.* Études et documents (= Spiritualité orientale, 45), Abbaye de Bellefontaine 1978. M. Hagemeister, "Il problema della genesi del colloquio con Motovilov", en *San Seraphim. Atti del Convegno Ecumenico, 18/21 settembre 1996*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon 1998, 157-174.

[76] Cf. *Catequesis*, 7: "Como al mediodía, iluminado el sol (a pleno), contemplamos claramente la luz que emana de él, pero a él mismo no tenemos de ninguna manera fuerza para contemplarlo y observarlo, y sin embargo igualmente decimos verlo en verdad. Así también los ángeles y los santos, contemplando la gloria resplandeciente del Espíritu, ven en ella también al Hijo y al Padre; pero no así los pecadores e impuros. Pues aquellos se asemejan a los ciegos y a los que están privados de sus sentidos; pues como los ciegos no ven brillar la luz del sol sensible, así ellos tampoco contemplan la luz divina que brilla siempre, ni sienten su calor".

[77] *Visión*, 14: "Por eso los que serán juzgados dignos de ello estarán constantemente en la luz, gozando siempre en la gloria del amor de Dios, pero no pudiendo comprender cuál es la naturaleza de la luz de Dios que los ilumina".

TRANSFIGURADOS POR LA BELLEZA DE SU ROSTRO

La irradiación de la gloria divina sobre los ángeles y los hombres va glorificando al hombre, lo va haciendo semejante a Dios, lo transforma en un ser luminoso[78], de manera que llega a reflejar la misma Luz que recibe de Dios. Se trata de un proceso de transformación progresiva. Se trata de la *divinización*. Ésta es el fin de Dios en toda la historia de salvación[79]. En efecto, ésta puede resumirse en el afán de Dios "en hacer dioses a los hombres"[80]. Es la divinización que consiste en la irradiación de la gloria de Dios sobre el hombre y el mundo, sin confundir la diferencia de naturalezas[81]. Esa divinización comienza en la naturaleza humana de Cristo. Siguiendo a Orígenes y en

[78] Cf. Pseudo-Macario, *Homilías propias...*, VI, 3, 2. También XX.1.3 3: "Todos los que llegaron a ser justos, en efecto, son hombres como los demás, revestidos de carne, pero realizaron una obra superior a los demás hombres, pues reinaron sobre la creación y la muerte. Moisés habló al agua y ésta fue transformada en sangre, habló a la tierra y de ésta brotaron sapos, dijo a la muerte: no atravieses las puertas, y la muerte se le sometió e hizo la voluntad de Moisés; y la muerte supo en adelante que desde entonces ya no reinaría, desde que temió la orden de Moisés y le obedeció. Y sobre el rostro de Moisés estaba el sello de la gloria de la luz divina, este sello con el cual Adán estaba revestido antes de la transgresión, pues Adán mismo estaba revestido de la gloria de Dios y de una vestidura divina. Hasta Moisés nadie tuvo este signo en el rostro sino sólo Moisés. La muerte fue sacudida, pues, al contemplar el signo, porque desde Adán hasta entonces nadie tuvo este signo; ella profetizó que sería regida y sometida al género humano, que fue lo que sucedió. En efecto, a continuación se manifestó el Adán celeste y por medio de la cruz condenó a la muerte y descendió a los sepulcros y se manifestó a los profetas y justos que yacían allí. Y puesto que estaban tristes por no haber alcanzado las promesas, los levantó de las tumbas y los revistió con una gloria divina y se manifestaron en la ciudad de Jerusalén y vieron a sus amigos y parientes y luego se durmieron nuevamente; pues es entonces cuando el Señor quebró los lazos y las cadenas de la muerte y mató al diablo". Otra cita semejante es la de XXV.5.3: "En lugar de las vestiduras manchadas y tenebrosas que llevaba el alma, ahora lleva vestiduras luminosas del Espíritu de la divinidad, vestiduras de fe, de bondad y de toda virtud. En lugar de aquella terrible vergüenza y prostitución de los malvados espíritus, con los cuales el alma fornicaba en los malos pensamientos, ahora es conducida a la castidad, santidad, pureza y comunión con el rey celeste Cristo y es ceñida con la diadema real del Espíritu de gloria en el honor de la gracia".

[79] Cf. la misma idea en san Máximo: "'Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, lo que no ha subido al corazón del hombre, lo que ha preparado Dios a quienes lo aman'. Pues, para eso nos ha creado, para que participemos de su naturaleza divina y seamos partícipes de su eternidad y aparezcamos como semejantes a Él por la divinización por gracia; por ésta [divinización] es toda la constitución y permanencia de los seres, y la conducción y origen de todas las cosas que no eran" (*Ep*. 24, 609c).

[80] *Sermón*, VI.

[81] Cf. *ibid*.: "Que ninguno, pues, suponga que la densidad de la naturaleza humana, en la cual se hemos visto participar sustancialmente al santo Verbo de Dios, hermanos míos, haya alterado la verdad de cada una de las naturalezas que existen indivisiblemente en él, por la irradiación de su divina y gloriosa sustancia".

una línea que se prolongará en toda la tradición patrística, especialmente en Máximo el Confesor[82] y Simeón el Nuevo Teólogo, Diádoco vincula estrechamente la encarnación del Señor con la divinización del hombre[83]. Así la divinización es anclada en la claridad y firmeza de la formulación de Calcedonia. Entonces Diádoco nos brinda una excelente definición del misterio de divinización: "no transformados en lo que no éramos, sino renovados con gloria por la transformación en lo que éramos"[84]. De este modo la divinización es un misterio apocalíptico y escatológico. En ella se revela el trazo último del rostro del hombre. Ese trazo es, precisamente, la luz del rostro del Señor, el sello de la belleza divina que se imprime en nosotros[85].

Así todo el camino espiritual se revela como la experiencia del arrastre del deseo, el rastreo de las huellas del Invisible, la búsqueda erótica del Amado. La experiencia del Espíritu hiere al hombre, lo penetra hasta en los sentidos, consumiéndolo en un gozo de dulzura. Iluminado por la Luz sin ocaso, hecho icono de esa Luz el hombre arde en el Fuego divino y es transfigurado en su mismo rostro por la Belleza del Rostro divino, por la luminosa gloria de la compasión de Dios.

Eichhalde 3
D-72393 Burladingen
Deutschland

Pablo Argárate

---

[82] Cf. *Amb* 7, 1084cd: "De manera que el hombre es (Dios) y es llamado Dios por la gracia. Y Dios, por (su) condescendencia es (hombre) y es llamado hombre, y recibe a cambio de esa disposición, la potencia que, diviniza al hombre en Dios por amor a Dios, y humaniza a Dios en el hombre por amor al hombre y produce la bella conversión, el hombre se hace Dios por la divinización del hombre (τὸν μὲν Θεὸν ἄνθρωπον, διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν) y Dios hombre, por la encarnación de Dios (τὸν δὲ ἄνθρωπον θεὸν, διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ἐνανθρώπησιν). El *Logos* de Dios y Dios quiere, siempre y en todos, obrar el misterio de su encarnación".

[83] Cf. *Sermón*, VI: "Porque lo que conviene al Dios encarnado por su cuerpo, eso también a los que divinizará por la riqueza de su gracia, habiéndose afanado Dios en hacer dioses a los hombres".

[84] *Sermón*, VI.

[85] Cf. *Cap. Gnost.*, 94.

Vincenzo Ruggieri, S.J.

Il sito bizantino a Karacaburun e i "Sette Capi" (Licia)

Rapporto preliminare 1997-1998[1]

a Salvatore Colantuoni

Sulla costa licia, a sud di Telmessos, odierna Fethiye, si ebbe opportunità in passato di far notare qualche traccia architettonica, e di certificare, correttamente si sperava, qualche precedente ipotesi topografica[2]. Su questa stessa costa è stato, inoltre, pubblicato un lungo saggio[3] la cui attinenza più specifica riguardava quei siti urbani con scavo archeologico in corso, lasciando però negletti siti minori o semplici fondazioni ecclesiastiche che su quella costa proliferavano, e che ad oggi sono ancora possibili di ispezione ed analisi. La striscia di costa a cui faremo riferimento scorre a sud del golfo di Fethiye (Glaucus sinus) ed arriva fin sotto il massiccio promontorio

---

[1] Il lavoro è stato condotto nel 1997 e 1998 grazie al permesso accordatoci dalla Direzione delle Antichità di Ankara, a cui va tutta la nostra gratitudine. I rappresentanti governativi sono stati il Dr. Nurhan Turan (1997), e il Dr Nilgün Sinan (1998) le cui disponibilità, amicizia e aiuto meritano una menzione particolare di ringraziamento. Siamo grati, inoltre, all'ALITALIA per averci concesso il trasporto gratis fra Roma e la Turchia. I membri del gruppo erano, oltre all'autore, il Dr F. Giordano, vicedirettore della missione, i Drr. M. Turillo, L. Miranda e F. Harris Rey. I risultati e le analisi sugli affreschi e sulle malte saranno necessariamente parziali in queste pagine. Grazie alla Vehbi Koç Foundation (Istanbul), l'équipe del Pontificio Istituto Orientale sta approntando un tabulato tecnico-chimico relativo ai pigmenti pittorici e alle malte incontrati nel nostro lavoro in Asia Minore.

[2] Si vedano: V. Ruggieri, "Λεβισσὸς-Μακρὴ-Μαρκιανή e San Nicola: note di topografia licia", Byz 68 (1998) 131-147 con bibliografia relativa a quanto qui si dirà; V. Ruggieri, F. Giordano, A. Furnari, "Il sito bizantino di Chimera: 2° rapporto", OCP 61 (1995) spec. 379-380; i due rapporti di V. Ruggieri, in *XIX e XX Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1997-1998.

[3] C. Foss, "The Lycian Coast in the Byzantine Age", DOP 48 (1994) 1-52; i dati che presenteremo offrono qualche conclusione diversa da quanto desunto dalle pagine di C. Foss. Utili restano le note riassuntive sulla Licia occidentale di R. Jacobek, "Lykien", *Reallexikon zur byz. Kunst* V (1994) spec. 856-863 e 895-899. Per l'architettura religiosa, si veda A. Paribeni, "Osservazioni su alcune chiese paleobizantine della Licia", *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, 129-145.

Pianta 1: La costa licia occidentale, da A. Philippson, Reisen und Forschungen, 1915

dei "Sette Capi", così chiamato in passato fino al turco Yediburun (= Kötüburun).

1. La geografia (pianta 1)

Nello scorrere le pagine dei passati viaggiatori, inglesi, quanto austriaci o tedeschi, non si può non rilevare una comunanza di impressione interiore, ed espressione scritta trádite su questo tratto di costa che affascinava uno scenario per la sua selvaggia e ripida discesa a mare offrendo uno spettacolo altrimenti non rinvenibile sulle coste egee. Qui, infatti, una catena montagnosa, con foreste di pini, lambisce il mare creando dirupi grandiosi e baie deliziose ed ascose anche al nauta attento. A tanta bellezza si affianca una mancanza di chiarezza topografica antica, o per dirla come L. Robert, di geografia storica. Vale la pena, dunque, ripercorrere, pur se brevemente alcune fonti antiche e valutarne la stabilità; da esse arrivare, attraverso le medievali, a quanto il terreno effettivamente offre. Il primo a parlarci è Strabone, come segue:

> dopo questo (= l'Anticragus), il Cragus, aventi otto promontori e città omonima. Su queste montagne aleggia il mito di Chimera ... Sotto il Cragus, nell'entroterra (v'è la città di) Pinara, una delle più grandi città licie[4].

Il testo di Strabone, comunque lo si voglia girare[5], non è stato mai felicemente congiunto con il più consueto testo dello *Stadiasmus* che, sebbene semplice nella sua descrizione, è stato mescolato spesso con testi medievali. Lo *Stadiasmus maris magni* è stato in passato ritenuto un testo tardo-antico; più recentemente esso è stato portato dall'età pre-severiana al primo secolo della nostra era[6]. Questa fonte che sale da sud verso nord lungo la costa licia, riferisce che:

> da Pydna[7] al sacro promontorio (ἕως τῆς ἱερᾶς ἄκρας) 180 stadi, dal sacro promontorio a Kalabantia (εἰς Καλαβαντίαν) 30 stadi, da(i) Kalabanti(a) (Καλαβαντίων) a Perdikia 50 stadi[8].

---

[4] Strabone XIV, 665 (Loeb ed., 14, 3.5).

[5] J. A. Cramer, *A Geographical and Historical Description of Asia Minor,* II, Oxford 1832 (= Amsterdam 1971) 245; L. Robert, *Documents d'Asie Mineure Méridionale. Inscriptions, Monnaies et Géographie*, Paris 1966, 18

[6] J. Rougé, "Ports et escales dans l'Empire tardif", *La navigazione mediterranea nell'alto medioevo,* XXV Settimana di Studio di Spoleto, Spoleto 1978, I, 101-2.

[7] Kydnai? Cf. J.-P. Adam, "La basilique byzantine di Kydna de Lycie. Notes descriptives et restitutions", *Rev. Arch.* (1977) 53-78; qualche nota in C. Foss, "Lycian

Con le carte marittime e i portulani compare il riferimento ai "Sette Capi" (Yediburun, Kötüburun) messo in stretta connessione con la ἱερὰ ἄκρα dello *Stadiasmus*. Un ultimo testimone resta da citare: Eustazio di Salonicco. Nel commento che l'Arcivescovo fa dell'*Iliade* VI, 181, stranamente lascia una buona descrizione di questo territorio licio, fra cui:

> Εἶτα ὁ Ἀντίκραγος, ὄρθιον ὄρος, μεθ' ὃν ὁ Κράγος ἔχων ἄκρας δύο καὶ πόλιν ὁμώνυμον[9],

fraseologia che ricalca il testo di Strabone riducendo gli ἄκραι da otto a due. Sia Strabione che Eustazio sono nel vero, avendo essi considerato sezioni diverse della stessa costa. I due grandi e veri promontori della catena montagnosa (περὶ ταῦτα ... τὰ ὄρη) sono oggi chiamati Akburun (promontorio bianco) e Kötüburun (promontorio cattivo, pericoloso; questo è quanto risponde a Yediburun); continuando a scendere fino alla sabbiosa piana dell'Eşen Çay si possono contare otto promontori. Che Strabone iniziasse a contare da Akburun è supportato dalla posizione di Pinara, sita all'interno, ma con sbocco a mare a Uzunyurt (Faralya, su questo dopo); nulla sapeva il Geografo della presenza di Sidyma giacché fondata in età imperiale, al tempo quando essa ebbe lo sbocco a mare a Kalabantia. Credo che ipoteticamente si possa pensare, inoltre, che il territorio di Sidyma potesse stendersi ancora lungo la costa includendo gli altri capi, ciò a dire la fascia montagnosa del Cragus (Baba Dağ) ad occidente, e confinante ad est e sud con la piana dell'Eşen Çay (Xanthus). Seguendo delle indicazioni toponomastiche della fine del secolo scorso, nelle scendere lungo la costa si incontra quanto segue:

Coast" 14; R. Jacobek, "Lykien" 895-7; nulla di nuovo in A. Paribeni, "Osservazioni su alcune chiese" 131-2.

[8] *Geographi Graeci Minores* I (ed. C. Müller), Paris 1855, 493-4. Il plurale è qui riferito al sito, non agli abitanti (Καλαβαντιανός). Il plurale sta forse ad indicare il carattere "sparpagliato" degli insediamenti appartenenti allo stesso toponimo? In effetti, come si vedrà in seguito, la grande insenatura fra i due promontori prevedeva una pluralità di baie con edifici e approdi. Cf. W. M. Leake, *Journal of a Tour in Asia Minor*, London 1824, 181 raccoglie le misure dello *Stadiasmus* considerando il miglio geografico come 10 stadii, offerta utile se sapessimo esattamente dove porre il "sacrum promontorium" (vedi dopo). Per la geografia dell'Anticragus, cf. V. Ruggieri, "Λεβισσός-Μακρή-Μαρκιανή e San Nicola" 135-7 (in queste pagine si tratta anche di Perdikia e dei Sette Capi [vedi infra]).

[9] Eustathius, arch. Thess., *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, II, ed. M. van der Valk, Leiden 1976, 284, 8-9.

[doppiando Kötüburun, che aveva vicino] un'isoletta chiamata Κληματονήσι [questa isoletta oggi non esiste]) v'è la baia di Παπαδούλα, di Κοτζάδερες [il grande ruscello], Καστρέλλι [questa baia si chiamava così dalle rovine di un piccolo fortilizio d'epoca non antica, da noi non considerato in queste pagine]; dopo questa v'è Γκιαοὺρ 'Αλῆς [Cavur Kalesi], ed infine 'Οζλένι. Superata quest'ultima baia [vale a dire doppiando Zeytin burun] si scorge la foce dell'Eşen Çay[10].

Nel dare uno sguardo al nord della costa, invece, notiamo che fra Akburun e Kötüburun si apre una grande insenatura avente all'interno una miriade di piccole baie. La testimonianza epigrafica relativa a questi due capi è chiara: questo, almeno, ci conforta nell'affrontare la sempre mutevole e soggettiva denominazione delle baie o promontori di questa sezione di costa. Sovrastante Akburun si trova Faralya (Fareli Assar, oggi Uzunyurt) che conserva iscrizioni relative a Pinara e tracce bizantine; nella grande insenatura verso Kötüburun si trova l'altro dato epigrafico relativo a Kalabatia. Quest'ultimo scalo apparteneva alla città di Sidyma, e si ritrova nella baia più a nord della grande insenatura, segnata come Inceburun; oltre, verso sud, il capo di Karaca, soggetto principale di questo studio[11].

---

[10] A. S. Diamantaras, Λυκιακά, Σάτζακλίκι - Τούτουργα. Σίδυμα - Κράγος, *Ξενοφάνης* 6 (1909) 37. Diversi gli accenni toponomastici riscontrabili in A. Delatte, *Les portulans grecs*, Liège-Paris 1947, 253.

[11] L'estrema asperità della costa e l'impossibilità di reperire una dettagliata e seriamente aggiornata carta geografica di essa, ci spinge ad utilizzare le carte ottocentesche. Su queste, tuttavia, ed in riferimento a quanto si dice in queste pagine, si faccia attenzione a quanto segue: "Most of the charts for Turkey were surveyed in the 19th century, using celestial fixes to determine latitude and longitude. Subsequent observations have shown considerable errors, in some case up to 1,5 minutes of longitude. While you may know your lat and long to within 100-200 metres, the chart you are plotting it on may contain errors of up to 1,5 miles. The practice of including the datum point for a chart and an offset to be used with electronic position-finding equipment only confuses a very complicated picture when the old charts have varying inaccuracies over the area they cover. For instance, one cape may be out by 0,5 a mile whereas another cape on the same chart may be out by 1,5 miles, with an average offset somewhere between the two. The solution to the problem lies in the hands of the relevant hydrographic authorities, who could use satellite-derived photographs to re-survey the areas and produce new charts — however, this seems unlikely to happens in the near future, and so we are left with what amount to basically 19th-century charts patched up here and there as best as the hydrographic departments are able. The problem is further complicated bacause the old 19th-century 'fathoms' charts are being metricated and so look like new surveys — even when the attribution is to a new survey, the basis for this will still have been the original Admiralty 19th-century survey." Cf. R. Heikell, *Turkish Waters and Cyprus Pilot. A yachtman's guide to the Mediterranean and Black Sea coasts of Turkey with the island of Cyprus*, St Ives, Cambridgeshire 1993[4], 3. La carta che noi presentiamo, pur aggiornata dalle nostre indicazioni, presenta queste difficoltà.

Due altre brevi considerazioni sono da fare prima di passare alla descrizione del sito. Dall'enumerazione fatta delle baie, e dalle rovine che incontreremo, viene naturale pensare alla difficoltà di navigare e approdare lungo questa costa. Così la situazione attuale: "the seven capes lie 9 miles due S. of Ölü Deniz, and stretch for another 7 miles in a SSE direction between Kötü Burun and Zeytin Burun. When the meltem [un vento proveniente da NO su questa costa] is blowing there are gusts from different directions off the high land in the vicinity, and a steep, confused sea piles up for several miles off"[12]. Ciò spiega l'erosione prodottasi sui piccoli moli degli insediamenti, che sfruttavano sempre una cala nascosta della baia. La scelta del terreno per l'insediamento abitativo, inoltre, teneva conto non solo del vento — elemento fondamentale per entrare ed uscire — ma anche, quando possibile, della voluta lontananza da un facile avvistamento. Se il vento, infatti, diveniva pericoloso soprattutto nel pomeriggio, dall'alba fino a giorno inoltrato i siti giacenti su queste piccole baie avevano il sole alle spalle, tanto che era quasi impossibile scorgerli da chi era intento a doppiare i capi. Questi fattori "naturali" che hanno concorso nella scelta di un sito, debbono essere propriamente considerati e ponderati all'interno di una "geografia storica". Se su questa costa licia la direzione del meltem e l'orientamento della fondazione sono risultati difatti essenziali per la continuità abitativa dei siti[13], ciò supporta quanto già assodato per il golfo di Symi, ove i bizantini ritennero fattori logistici essenziali le secche a fior d'acqua e le isolette che compromettevano il facile accesso ai siti.

Un'ultima considerazione riguarda la posizione giuridica e la funzione sociale di questi lembi di costa abitata. Grazie all'epigrafia sappiamo che in età romana Faralya apparteneva a Pinara, mentre la grande insenatura compresa fra Akburun e Kötüburun rientrava nel territorio di Sidyma. Si è esitanti, invece, sull'attribuzione di Cavur Kalesi, pur se considerando l'orografia di questa sezione di territorio si potrebbe tentare di legarlo ancora a Sidyma. Il termine *scala*, che oggi leggiamo come scalo marittimo, sebbene tardo, rende bene l'idea di questi insediamenti legati al centro urbano per il tramite di vie che s'inerpicavano a zigzag dalla costa sulla montagna. Non avendo una

---

[12] R. Heikell, ib. 217.

[13] Si noti che solo una ispezione puntigliosa di tutte le cale nelle baie porta alla scoperta di questi siti. Sia sufficiente il fatto che solo Kalabantia era conosciuta dagli stranieri, e questa località fu visitata scendendo da Sidyma, come vedremo, e non insinuandosi nelle baie dal mare.

ben definita connotazione, questi siti erano probabilmente villaggi (χωρία), fortificati e ben disegnati anche planimetricamente. Ci basti al momento aggiungere questi nuovi accertamenti archeologici all'interno di un discorso non ancora del tutto chiaro, quello cioè del rapporto fra città e villaggio in Licia, e del loro reciproco rapporto di sviluppo e decadenza[14].

2. IL SITO DI KARACABURUN (ASARĞARDI LİMANI)[15]

A ridosso del versante nord del lungo Kötüburun, sullo sperone roccioso che fuoriesce dalla sella iniziante questo promontorio, si pone quest'interessante villaggio bizantino. Data la configurazione delle mura di difesa, l'accesso principale guardava ad est, verso la sella; un'altra porta si apriva nelle mura a nord. La cortina muraria difensiva (foto 1) ha una forma rettangolare: secondo l'asse NS è lunga circa 150 m, mentre la distanza EO si aggira sugli 80 m. Nella sezione più alta, a NO, il muro si conserva fino ad un'altezza di 3,20 m, tenendosi costantemente su una larghezza di 1,40 m. Esso è stato alzato con la tecnica a sacco, usando il calcare grigio locale cementato con malta grigiastra robusta; all'esterno sono a vista blocchi più grandi per la costituzione del paramento, all'interno, invece, pezzi più piccoli con malta sono i riempitivi. Da quanto si vede sul terreno, non sembra che la cortina abbia avuto torri[16]. La superficie interna

---

[14] Basti qui ricordare: C. Foss, "Lycian Coast" 46-51; H. Hellenkemper, "Lykien und die Araber", *Akten des II. Int. Lykien-Symposions*, hrs. von J. Borchhardt und G. Dobesch, I, (*Ergänz. zu den TAM n. 17)*, Wien 1993, 99-106. In questa prospettiva e per il periodo classico, A.-V. Schweyer, "Essai de définition des χῶραι de Telmessos et de Myra", ib. II (*Ergänz. zu den TAM n. 18*) 39-42; per il periodo bizantino, sebbene non tocchi la Licia, eccellenti sono le analisi di N. Svoronos, "La vita in villaggio", *La Civiltà bizantina: oggetti e messaggio. Architettura e ambiente di vita*, a cura di A. Guillou (*Corso di Studi VI, 1981)*, Roma 1993, 287-298; G. Dagron, "Entre vilage et cité: la bourgade rurale del IVe-VIIe siècles en Orient", *Koinônia* 3 (1979) 31-52. Anche in Teofane il termine χωρίον presenta un'ambiguità semantica (insediamento rurale, distretto, vilaggio): C. Mango and R. Scotto (ed. by), *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near East History AD 284-813,* Oxford 1997, xcix.

[15] I rilievi e le relative analisi si limitano essenzialmente al complesso ecclesiastico; non si è potuto ancora approntare una carta dell'intero insediamento.

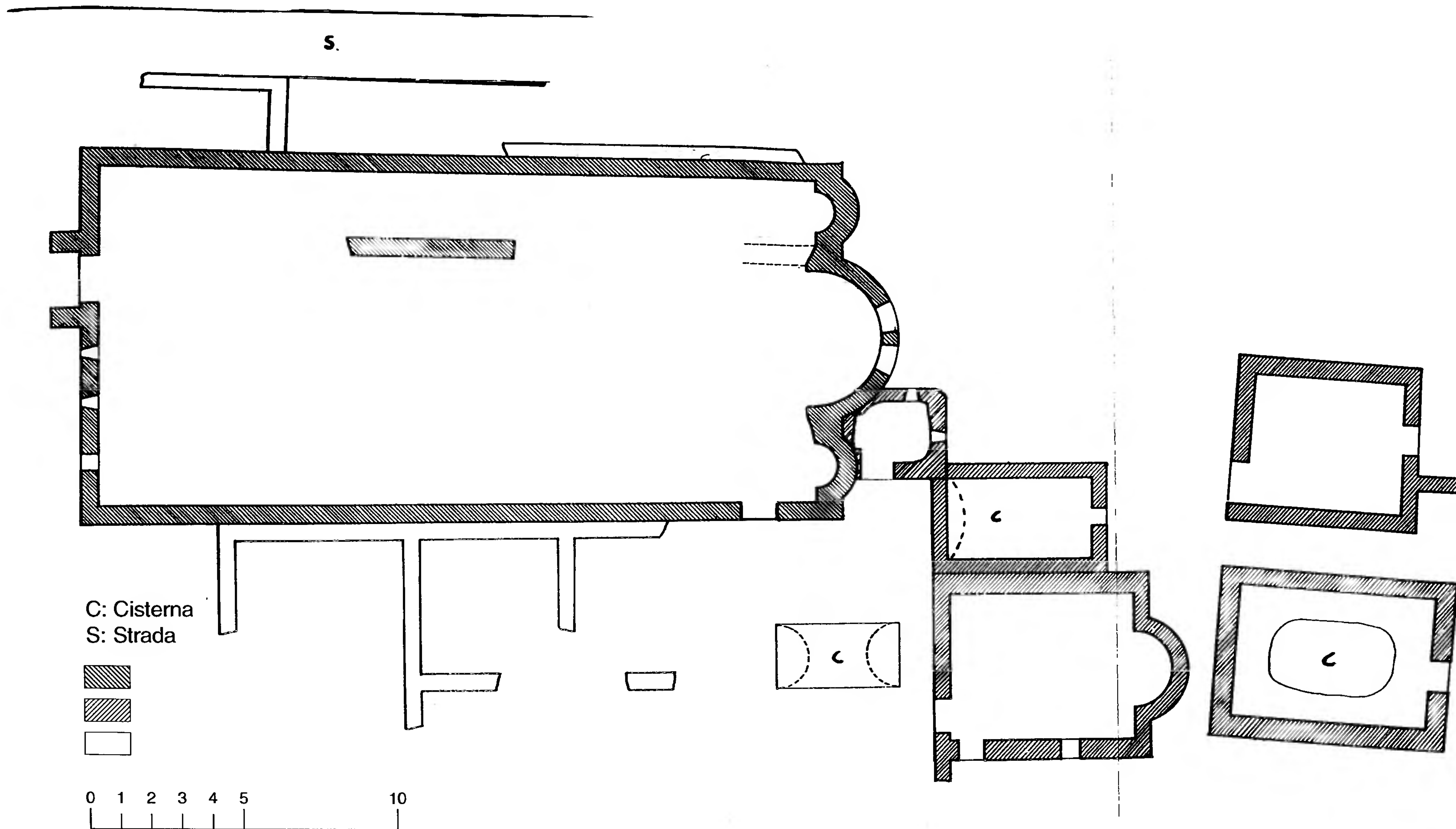
[16] Lungo i lati ovest e nord, dove il muro si legge meglio, non si riscontrano torrioni; a sud, dove il muro segue la scarpata a mare, non si notano torri, ma solo un ambiente non identificato che si attacca al muro dal di fuori. Ad est, dove abbiamo riscontrato una situazione di crollo quasi completa, non si riscontra, in prossimità della porta, un eccesso di blocchi crollati che farebbe pensare ad una articolazione muraria più logisticamente appropriata.

presenta, tuttavia, una specifica configurazione: le costruzioni occupano la metà dello spazio difeso dalle mura, e si addossano verso sud, scendendo dal pianoro centrale del complesso ecclesiastico verso il mare. La metà settentrionale, dall'altra parte, resta vuota senza aver avuto nessun accenno d'edificazione, anche lì ove a nord della chiesa restava terreno pianeggiante che non richiedeva lavoro di livellamento. Da questo disegno si può capire che intenzionalmente si è voluto recintare più di quanto si è costruito (o si voleva costruire), dato che il lato nord della cortina muraria si affacciava ad un'altra discesa ripida a mare[17]. Questo disegno planimetrico può spiegare, dunque, perché solo la sezione a sud ed ad est abbiano avuto la cortina abbattuta: esse erano le più strategiche a difesa del sito, dunque da abbattere dopo la caduta dello stesso.

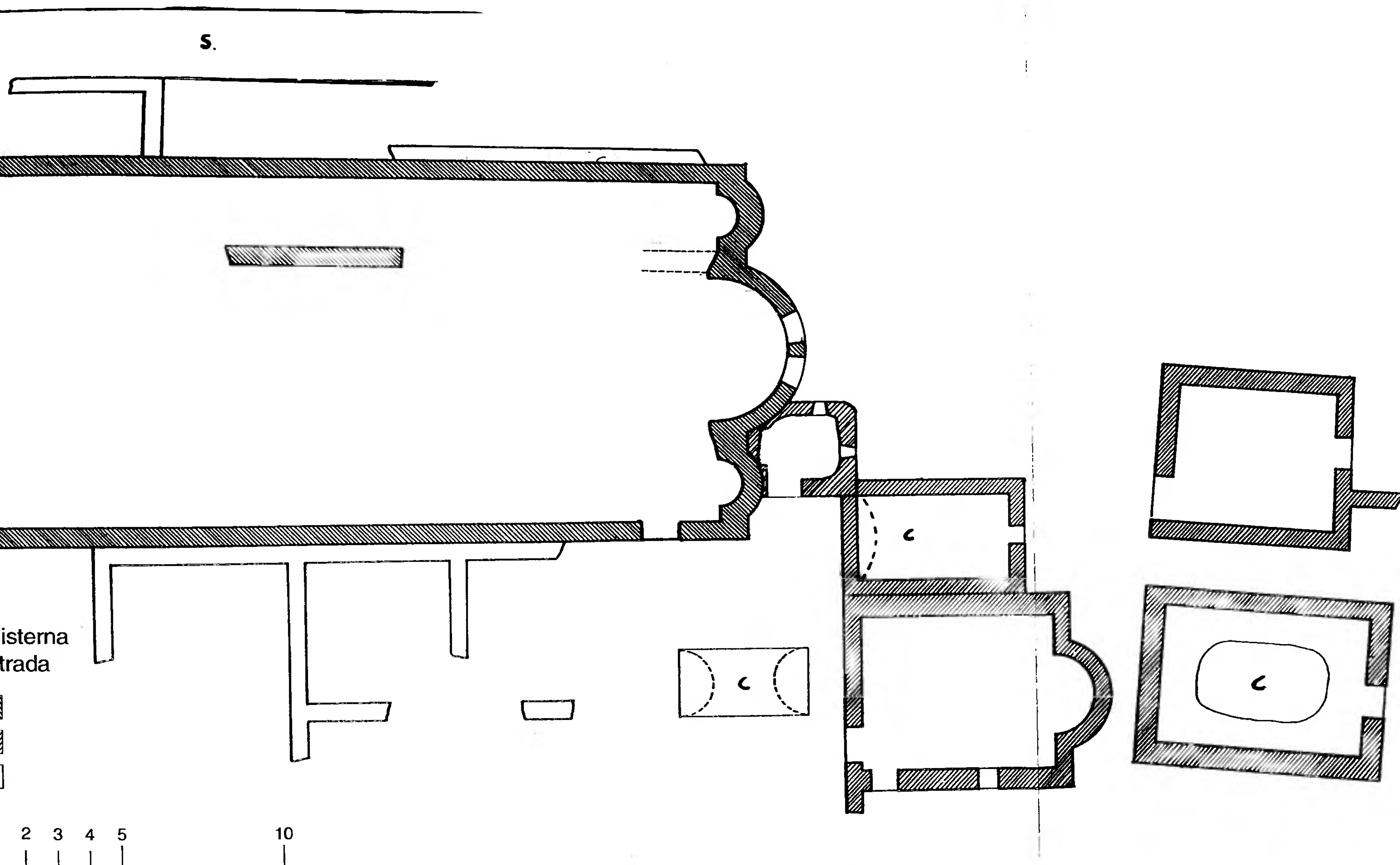
L'orografia del terreno e il caotico accumulo di crolli lungo il lato orientale e meridionale non lasciano presagire un'esatta disposizione degli edifici. Ad ovest, invece, dove il muro resta ancora netto e qualche edificio conserva ancora strutture in piedi, s'intravede lo scorrere di una strada che s'insinua fra il muro e l'allineamento degli edifici. Essa varia da 2,20 a 2,70, di larghezza, e non ha richiesto un livellamento della roccia per il suo scorrimento. Da questa parte, gli edifici che la strada divide dal muro sono case, e le loro dimensioni si aggirano fra 8,60 x 4,70 m (fronte parallelo alle mura); divisi in due o tre ambianti intercomunicanti con porte ad arco, presentano una muratura simile a quella che troveremo nella chiesa; di esse, alcune conservano bene anche il piano rialzato. Il piano superiore era illuminato da finestre sormontate da archetti a conci ben tagliati e poste su assise ben ordinate. In questi edifici si riscontrano delle buone rifiniture: facciate ad arco, finestre, porte e cisterne mostrano una perizia tecnica pur nella povertà dei mezzi e dei materiali impiegati. La concentrazione più alta di edifici civili è posta sul versante sud verso il mare. Lo scosceso del terreno ha fatto si che i crolli creassero dei cumuli tali da rendere impossibile una mappatura intelligibile del quartiere.

---

[17] Ciò a dire che le mura non sono intese per la salvaguardia della semplice area costruita, ma piuttosto sono cosi pianificate per impedire, logisticamente, qualsiasi terrazza pianeggiante che potesse divenire pericolosa in caso di attacco o di assedio.



Pianta 2: Karacaburun, il complesso ecclesiastico



Pianta 2: Karacaburun, il complesso ecclesiastico

3. Il complesso ecclesiastico (pianta 2)

Sulla spianata superiore si ergeva il complesso ecclesiastico: ad ovest non era accostato da nessun edificio, mentre ad est e sud iniziava l'area edificata. Per alcuni versi la chiesa con i suoi annessi era posta quasi al centro dell'area fortificata, ma spostata a nord dell'area edificata. Questa scelta, crediamo, era motivata dall'esigenza di affiancare, agli spazi propriamente cultuali, altre strutture di cui, tuttavia, solo alcune sono intelligibili. Tutto questo insieme architettonico richiedeva un'estesa superficie edificabile altrimenti non disponibile in loco, a meno che non si fosse fatto ampia opera di terrazzamento sul versante sud. Il complesso chiesiastico comprendeva una grande chiesa a cui si attaccavano sul lato nord altre strutture; queste, a loro volta, erano affiancate da una strada (foto 2), larga 2,30 m, avente sul versante opposto un altro blocco di edifici prima che iniziasse lo spazio vuoto verso la cortina muraria a nord. La strada immetteva in uno spazio aperto, ad est della chiesa, ove terminava un'altra strada, larga 1,20 m[18] (foto 3), proveniente dal quartiere orientale. La chiesa era affiancata a sud da altri vani a cui si accedeva da sud: all'angolo SE della chiesa, ed unita a questa, v'era un altro ambiente cultuale absidato[19].

La chiesa principale (foto 4) è lunga 23,50 m; la sua larghezza ad ovest misura 11,25, mentre diminuisce a 10,80 m ad est prima del santuario. La tipologia è basilicale, a tre navate terminanti ad est con tre absidi circolari anche all'esterno; quella meridionale, come vedremo, ha avuto in seguito un corpo aggiunto esterno. Nell'abside centrale un pilastro in pietra disegna una bifora, alta fino al colmo 1,40 m (foto 5), mentre delle semplici sporgenze di lastre calcaree segnalano l'imposta delle calotte absidali. I muri perimetrali hanno uno spessore variabile da 60 a 70 cm: sempre alzati a sacco, utilizzano pietra locale senza servirsi di blocchi antichi, né di cocciame. Il muro ovest mostra una caratteristica architettonica degna d'attenzione: un corpo murario a due braccia sporgenti, voltato a botte (foto

---

[18] La parte terminale della strada era voltata a botte.

[19] Per questa tipologia di complesso religioso, basti confrontare, per restare a siti vicini, le chiese dell'area di Ölüdeniz (*The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area [Lycia, Turkey]. The first preliminary report*, by Sh. Tsuji, Osaka Univ. 1995), del Letoon (A. Paribeni, "Osservazioni su alcune chiese" 131 e ss.), e la vicina analogia con il complesso ecclesiastico a SE nella città di Arif (M. Harrison, "Town and Country in Late Roman Lycia", *IX Türk Tarihi Kongresi* 1981, I, Ankara 1986, 384-5, fig. 3).

6), crea un ingresso quasi solenne per l'unica porta d'accesso[20]. Benché l'architetto abbia voluto imprimere un elemento di eleganza — per questa aggiunta ha usato una resega su ambo gli aggetti e una lastra di calcare per sottolineare a mó di cornice l'inizio dell'imposta della botte — egli non ha potuto, tuttavia, a causa dell'accidentalità del terreno porre l'entrata in asse con l'abside centrale. Il muro ovest, inoltre, l'unico a conservare una relativa altezza, presenta una serie di finestre di cui due strombate (alte 70, e larghe 30 cm). All'interno dell'edificio regna uno stato di crollo disastroso, misto ad alberi ed arbusti fitti[21]. Un buon tratto di muro divisorio per la navata nord si rinviene a terra (spessore 50 cm), portando la larghezza della navata a 2,20 m. Accanto allo stipite sud dell'abside centrale, che presenta uno spessore di 1,30 m, non sembra esserci stato un inizio di fondazioni a terra che faccia pensare a uno stilobate; sullo stipite, invece, a 70 cm dall'imposta del catino absidale, un grosso blocco calcareo è incassato a mò di mensola d'appoggio per il sostegno di un arco[22] (foto 7). Viene da pensare, dunque, all'uso di archi su pilastri come elementi divisori delle navate — la carenza di colonne utili per questo supporto è evidente; l'esistenza di archi ad est rendeva, allora, certamente intercomunicante tutta la zona absidale[23].

L'abside centrale presenta un orientamento a 105° N, ed ha un diametro di 4,40 m, con un raggio di 2,10 m — un rapporto, dunque, abbastanza regolare; le laterali misurano 1,40 m x 80 cm. Da questa parte est è più facilmente leggibile la struttura muraria. Benché le assisi esterne non seguono un andamento regolare orizzontale, si trova cura nella formazione degli archi e del taglio dei conci usati per essi. Il parametro dell'abside centrale, nella zona della fenestrazione,

---

[20] Questa caratteristica l'abbiamo riscontrata solo in Caria: V. Ruggieri, F. Giordano, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina. II/1 parte. Le chiese di Tavşan Adası e Monastır Dağ: eredità monofisità?", OCP 64 (1998) 51 e nota 17.

[21] Questo stato di cose non ha impedito a pastori o pescatori di avvicendarsi alla ricerca del tesoro, ovviamente presso l'abside. Il verso positivo di questo scavo clandestino è stata la messa a luce di frammenti di decorazione liturgica.

[22] Un esempio molto simile si ritrova a Gerbekse, nella seconda chiesa: V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi, II", OCP 55 (1989) 367 (foto 8), ed anche a Inceburun, nella chiesa, per la divisione con la sola navata nord; ancora sullo stipite dell'abside centrale si rinviene una mensola nella *Church II* a Gemile (*The Survey of Early Byzantine Sites*, fig. 27).

[23] Non ci è possibile dire con certezza, data la situazione fortemente compromessa dai crolli, se vi fosse un ingresso all'angolo SE, come sembra apparire oggi. L'esistenza di un'entrata a quest'altezza renderebbe, comunque, più funzionale la relazione del corpo della chiesa con gli altri edifici sacri a SE.

1. Karacaburun, muro difensivo ad ovest

2. Karacaburun, strada sul lato nord della chiesa



7. Karacaburun, stipite dell'abside centrale con mensola



8. Gerbekse, seconda chiesa, particolare dell'abside centrale

9. Karacaburun, frammenti marmorei di pluteo



10. Karacaburun, frammenti marmorei di pluteo



11. Karacaburun, frammento di colonna



12. Karacaburun, cimasa, 1° tipo



13. Karacaburun, cimasa, 2° tipo

3. Karacaburun, piazza con arrivo di strade, ad est della chiesa

4. Karacaburun, la chiesa vista da NE

5. Karacaburun, bifora dell'abside centrale

6. Karacaburun, porta ovest della chiesa



14. Karacaburun, annesso a SE *visto da sud*



16. Karacaburun, annesso a SE, visto dall'alto

17. Gemile adası, copertura a calotta



18. Karacaburun, annesso a SE, croce sul muro ovest



19. Karacaburun, annesso a SE, croce in campo neutro

21. Karacaburun, annesso a SE, iscrizione su banda rossa





22. Karacaburun, annesso a SE, angelo di sinistra

23. Karacaburun, architrave dell- -

24. Karacaburun, apertura della seconda tomba

25. Karacaburun, apertura della seconda tomba, particolare



26. Karacaburun, seconda tomba, lastra con croce incisa



28. Karacaburun, terza tomba, lettere sulle aste della croce

29. Karacaburun, terza tomba, frammento della lastra di chiusura

30. Uzunyurt, la tomba con TAM II/1, 247



31. Uzunyurt, la tomb
con TAM II/1, 247, partic

32. Uzunyurt, la porta con il sarcofago (TAM II/1, 248)



34. Uzunyurt, la tomba, particolare di intonaco inciso





35. Gemile adası, particolare di intonaco inciso



36. Uzunyurt, la tomba, la croce dipinta

37. Kalabantia, inizio di TAM II/1, 250



38. Inceburun, l'abside della chiesa *con affresco*



39. Inceburun, intradosso dell'arco, particolare della decorazione



40. Cavur Kalesi, affresco sullo stipite nord-ovest della cappella



41. Cavur Kalesi, affresco nell'intradosso della finestra.

si conserva fino ad un'altezza di 3,50 m, ed il pilastrino della bifora mostra la cura nel taglio della pietra.

Si diceva prima degli edifici adiacenti al corpo della chiesa: i muri di questi sono attaccati ai rispettivi muri nord e sud del corpo della chiesa restando, comunque, corpi murari a parte[24]. Si ha l'impressione che il disegno globale del complesso si sia avuto dopo che il corpo centrale della chiesa fosse già in stato avanzato. Non si ha alcuna idea di cosa fosse questo insieme di vani a sud; lo stesso si dica dei due vani a nord. La malta usata per l'intero complesso ha un colore grigiastro, e di tenuta molto robusta. Essa è composta di calcare frantumato, inerti grigi, minuscoli pezzi calcarei non ben frantumati. Il laterizio, o frammenti d'esso, non appare né nella composizione della malta, né infisso nell'alzato dei muri. Su ambo gli intradossi della bifora centrale, come nell'angolo SO del muro perimetrale della chiesa si sono notate delle scalpellature su lacerti di intonaco aventi tracce di colore: su quest'intonaco si è poi steso un'altra mano di intonaco (10 mm di spessore) che ha completamento perso i colori divenendo grigio. Questo si dice per preannunciare quanto si dirà dopo, cioè, che il complesso ha visto due distinti momenti decorativi.

Incertezza si riscontra anche nell'identificazione dell'ambiente absidato sito a SE, a cui si accedeva da due porte, una da sud e l'altra da SO (quest'ultima non posta in asse con l'abside). Anche in questo vano lo stato totale di crollo rende l'ispezione difficile: la variazione di livello rispetto al corpo centrale della chiesa ha causato un accumulo di materiale di crollo che ha riempito tutta la parte occidentale e centrale del vano. I muri a sacco presentano generalmente dei grossi blocchi quadrati posti agli stipiti delle porte; la malta è la stessa del complesso precedente. L'abside, dal diametro di 2,45 m con raggio di 1,20 m mostra la consueta lastra calcarea infissa all'imposta del catino a tracciare una cornice. Indizi d'affresco si riscontrano nell'abside, e nell'angolo a NE: una banda pittorica rossa, alta 8 cm, e il disegno di un piede (i colori sono il rosso e il giallo) sono ancora distinguibili sul muro, mentre l'abside conserva tracce di rosso. Come per la chiesa, anche in quest'ambiente lo strato primitivo di intonaco dipinto è stato scalpellato, e su di esso si è aggiunta un'altra mano di intonaco. Quest'ultimo, dallo spessore di 10 mm, ha perso tutta la pellicola pittorica, ed ha assunto un colore grigiastro. L'intonaco e il

---

24 Qualcosa di simile si fece notare in Yardım Adası; V. Ruggieri, "Katêchoumenon: uno spazio sociale", *Εὐλόγημα. Studies in honor of R. Taft* (Studia Anselmiana 110), Roma 1993, spec. 398-402; cf anche, *The Survey of Early Byzantine Sites*, fig. 14.

tipo di muratura hanno le stesse qualità riscontrate nella chiesa, il che fa pensare che questo blocco, con le due cisterne a nord ed ovest, faccia parte integrante del piano dell'intero complesso ecclesiastico. Sul muro nord di questo ambiente absidato, a 1,45 m dallo stipite dell'abside, scende verticalmente una canalizzazione dal diametro di 15 cm. Solo una pulizia del crollo ed un saggio di scavo potrebbero dirci se si tratta di un'aula battesimale. Le cisterne[25] sono fatte con molta cura, e ben rivestite con cocciopesto d'ottima resistenza e ben lisciato in superficie: esso ha uno spessore variabile da 35 a 55 mm.

Prima di passare alla decorazione, qualche riflessione su quanto detto. Gli edifici fino ad ora presentati hanno avuto un piano unitario di costruzione, anche se gli ambienti posti a sud e a nord della chiesa sono attaccati come corpi a se stanti. Gli ambienti della chiesa e del vano absidato a SE erano affrescati; in un secondo periodo hanno ricevuto un'ulteriore decorazione che si è servita, per la sua messa in opera, della scalpellatura dell'affresco sottostante. Tutta la chiesa ha subito crolli rovinosi a tal punto che si è reso impossibile discerne l'attacco o meno di un nartece. Si crede, infatti, che nella lunghezza della pianta presentata si debba supporre anche l'esistenza del nartece (ca. 3 m di larghezza, forse): la proporzione lunghezza/larghezza richiede quest'elemento architettonico, pur se lungo i muri perimetrali non siamo riusciti a distinguere l'inizio ortogonale di un muro. Un'altra possibile supposizione, leggendo come gli edifici del complesso sono disegnati, è ritenere un'entrata in chiesa all'angolo SE. Una porta posta a quest'altezza faciliterebbe la connessione, architettonicamente evidente, dei due corpi finora descritti, senza citare l'apertura del vano aggiuntivo pseudo-circolare esterno, di cui si dirà subito. Un'ultima considerazione è di carattere "urbanistico". Dalla stesura di tutto il complesso si evince chiaramente come la radura antistante la chiesa ad est fosse una piazza di incontro di due strade, e, per quanto c'è dato conoscere, l'unica avente una relativa grandezza e posta su terreno pianeggiante.

---

[25] Solo quella ad ovest è analizzabile; quella a nord è tuttora coperta e contiene acqua. Molte sono state le cisterne censite in situ: la tipologia è sempre la stessa, vale a dire con pianta rettangolare e voltata a botte. I muri, quelli in superficie, sono a sacco, e la volta presenta scaglie di pietra poste con assise obliqua. Una tipologia particolare si rinviene nell'ambiente quasi rettangolare posto ad est del vano absidato: la cisterna, posta sotto il pavimento, ha una forma ellissoidale, ben rifinita con cocciopesto, ed è stata scavata lasciando 70 cm dall'attacco dei muri del vano sovrastante.

4. LA DECORAZIONE

a) la scultura

All'interno della chiesa, presso l'abside, abbiamo rinvenuto molti frammenti marmorei e calcarei. I frammenti marmorei[26] appartenevano quasi certamente a plutei, ma la loro dimensione purtroppo non lascia intuire il disegno decorativo[27]. Qualche frammento lascia pensare ad una croce, riconoscibile la fine di un'asta, posta in un disco di cui tocca il fondo (foto 9-10). Di altri frammenti si desumono decorazioni laterali del campo: anse circolari o sezioni di cerchio ricorrono frequentemente (un solo piccolo frammento presenta cinque listelli a sbalzo). Un solo frammento d'angolo di una lastra calcarea, a sbalzo, misurava 22 per 18 cm con uno spessore di 4 cm. Due frammenti di fusto di colonna sono stati rinvenuti all'interno dell'area del crollo. Il primo, di granito grigio, presenta un diametro di 22 cm, mentre il secondo, sempre dello stesso marmo, aveva un diametro di 30 cm (foto 11). Un elemento architettonico di una certa singolarità è la cimasa, qui ritrovata in due differenti tipologie e in calcare. Il primo tipo, rettangolare presenta uno spessore variabile da 10 a 8,5 cm, ed è liscio su tre lati con profilo leggermente smussato. Il quarto lato mostra, invece, per l'innesto del pluteo, la scanalatura larga 3,5 e profonda 2,5 cm[28] (foto 12). Il secondo tipo, pur se rotto, presenta l'incavo del pluteo largo 5 cm e profondo 3; con i due bordi smussati raggiunge lo spessore di 11 cm. Un solo lato (l'altro è illeggibile) mostra una fine e profonda decorazione con foglia di palma stilizzata (foto 13). Pur se infimo, quest'apporto decorativo lascia immaginare una divisione per la zona del santuario affidata a plutei, di cui alcuni anche marmorei. I fusti di colonna sono da pensare come sostegno per mense piuttosto che per gli archi interni alla chiesa.

---

[26] Il marmo biancastro sembra essere proconnesio.

[27] Vista la loro dimensione, si tratta certamente di una rottura intenzionale di pezzi che s'erano conservati più grandi: questo può essere accaduto quando lo scavo clandestino è stato condotto nei pressi del santuario.

[28] Attinenti sono gli esempi apportati da A. Acconci, "L'arredo liturgico", in M. Piccirillo e E. Alliata (a c. di), *Umm al-Rasas - Muyfa'ah. Gli scavi del complesso di Santo Stefano*, Jerusalem 1994, 300 e fig. 34; Id., "Elements of the Liturgical Furniture", in *Mount Nebo. New Arcaeological Excavations 1967-1997* (SBF, Collectio Maior 27), Jerusalem 1998, 521, nn. 139-141; cf. anche F. Guidobaldi, C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, *San Clemente. La scultura del VI seclo* (San Clemente Miscellany IV, 2), Romae 1992, 117-8.

b) La pittura

I brani pittorici più significativi di questo complesso a Karacaburun sono visibili all'interno del corpo murario pseudo-circolare, attaccato all'esterno delle absidi centrale e meridionale. Quest'annesso, dal di fuori, si mostra come avente una forma poligonale con angoli fortemente smussati (foto 14). Ad un'altezza di 1,70 m corre una resega di 15-20 cm di spessore, da cui s'alza ancora un muro per ancora 80 cm prima che si intraveda una forma cupolata. L'interno ha forzatamente cercato di avvicinarsi ad una forma circolare giocando molto sulla curvatura dei due angoli orientali: il risultato mostra un blocco sgraziato con il lato occidentale che risente fortemente delle curvature avanzate delle absidi della chiesa. Su questo lato, infatti, s'è ecceduto con il riempimento del muro in modo da creare un arco cieco, profondo 39 cm, largo 2,22 m ed alto 2,30 dal calpestio attuale, e la cui la luce misura 1,10 (foto 15). Il lato sud ha avuto anche una parvenza d'arco: profondo 15 cm a NO, l'arco si annulla totalmente a NE. Il lato nord ed est presentano delle finestre con strombatura: le misure medie raggiungono 70 cm d'altezza e 20 di larghezza. La creazione della base della cupola, considerato quest'irregolare disegno sottostante, s'innesta non all'altezza della resega esterna — ove un disegno regolare avrebbe dovuto far partire le curvature dei pennacchi — ma s'alza a ca. 2,20 m dall'attuale pavimento. Il risultato ottenuto è quello di un rozzo blocco poligonale con angoli superiori pieni, e al centro s'alza la parte più alta della curvatura della cupola quasi a formare una calotta (foto 16-17).

Quest'annesso è certamente posteriore alla chiesa. Pur se la muratura non presenta qualità fortemente divergenti da quello della chiesa, l'attacco del muro a NO s'innesta direttamente sullo stipite esterno della finestra sud della bifora. Una legatura molto simile si riscontra all'appoggio dell'arco d'ingresso sul muro esterno dell'abside sud della chiesa. Si tratta di un'esigenza di culto avvenuta posteriormente che ha avuto una messa in opera dozzinale e mal riuscita. Probabilmente, nello stesso tempo in cui fu costruito questo annesso, si ebbe anche l'alzato murario sopra la cisterna attaccata all'angolo SE: l'attacco della muratura sembra coerente, e si creò un'apertura di 50 cm ad est per entrare in questo piccolo vano. Si accennava prima ad una nuova esigenza cultica: il muro sud del vano pseudo-circolare conserva, all'esterno, tracce di decorazione colorata. Quest'indizio ci lascia credere che il complesso a SE della chiesa costituisse un insieme ar-

chitettonico avente stretta relazione con la vita liturgica della chiesa stessa.

All'interno di quest'annesso si ha la possibilità di analizzare le malte, in quanto gli intonaci sovrastanti hanno meglio preservato delle caratteristiche quasi totalmente scomparse nel corpo murario della chiesa[29]. L'analisi macroscopica delle malte costitutive ha innanzitutto considerato la messa in posa dell'opera muraria rilevando una differenziazione a livello tecnico-compositivo tra la malta d'allettamento dei conci in pietra relativa alla parete ovest (A), e quella in opera nella restante fabbrica (B) i cui effetti evidenti si riscontrano nella successiva resa tecnica dei composti. Più tenace, costituito di calce e clasti a granulometria generalmente molto fine e con rari frammenti di cocciopesto, il composto A, in effetti, è quello interessante le due absidi, ed è dunque relativo all'opera muraria propria dell'impianto ecclesiale; friabile, costituito di calce e clasti molto grossolani, il composto B può indicare, invece, un momento costruttivo diverso rispetto a quello del complesso originario. La lisciatura è presente solo sulla parete ovest, pur se approssimata e debordante, e con una forma che tende a seguire il perimetro dei conci e ad arrotondare gli angoli; su questa è una sorta di stilatura, un'incisione poco profonda, che tende all'ellisse[30]. Va comunque sottolineato che l'avanzato stato di degrado delle malte non permette, al momento, di stabilire con certezza la totale assenza di lisciatuta sul corpo aggiunto.

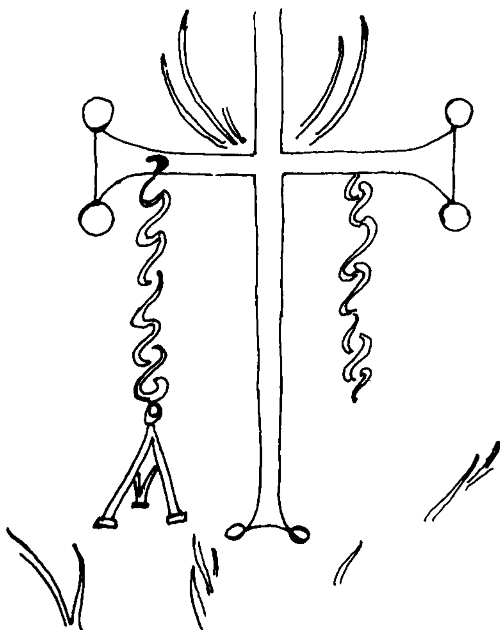
Sulle quattro pareti interne di quest'ambiente, così come sul bordo circolare d'imposta della cupola[31], si snodano i programmi decorativi che denotano chiaramente due distinte fasi nella storia di questo edificio. Nell'arco cieco, creato appositamente fra le curvature delle due absidi, si conserva una croce; agli angoli nord e a sud di questa parete ovest, corrono delle bande pittoriche, a ca. 1,50 m dal suolo, sulle

[29] Sono grato ai miei amici e collaboratori, L. Miranda e F. Harris Rey per le note relative alle malte e alla tecnica pittorica.

[30] Questo tipo di stilatura è rinvenibile nelle chiese sull'isola di Gemile, di Karacören, ed in altri siti cari. Su questo soggetto, si spera di trattare diffusamente in altra sede.

[31] Gran parte della copertura è caduta, e quanto possiamo offrire di analisi è parziale. Non possiamo, in altre parole, confermare un rifacimento della calotta superiore della cupola, pur avendo l'impressione che la curvatura della calotta si stacchi dall'andamento curvilineo assunto dall'imposta. Qualora si sia attuato un rifacimento, questo deve pensarsi come compiuto al tempo della seconda mano decorativa, se non posteriore anche a questa.

quali si ergono composizioni capeggiate da croci. Tutto questo programma è stato in seguito appositamente scalpellato per la stesura di un nuovo programma, questa volta manifestamente iconico. Sulla parete ovest, dunque, posta esattamente al centro dell'arco cieco, si staglia una croce di colore rosso: essa è alta 47, e larga 27 cm, e giace in un campo originariamente giallo paglierino (disegno 1, foto 18).

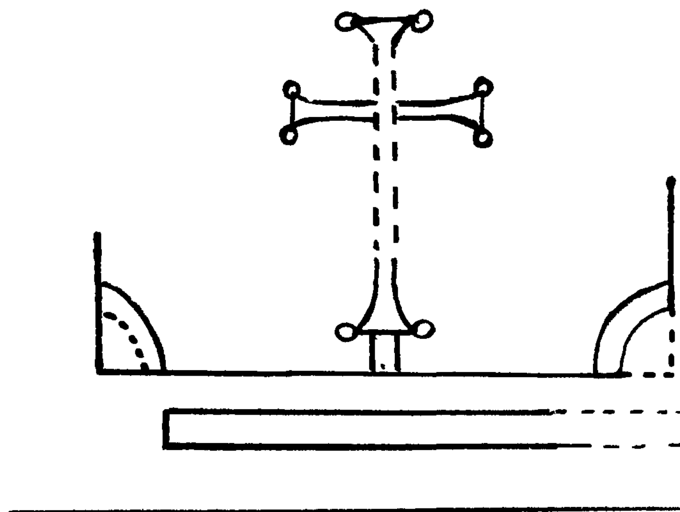


Disegno 1: Karacaburun, la croce nell'arco cieco.

Dal piede inferiore dell'asta verticale, come dall'incrocio delle aste partivano ramoscelli di colore verde e marrone. L'asta orizzontale, inoltre, sosteneva, per mezzo di catene ad uncino alte 20 cm, le due lettere apocalittiche, di cui solo l'*alpha* si conserva (altezza 6 cm). I *pendilia* sono bene rappresentati dall'inserimento del primo uncino della catena nel foro dipinto sull'asta orizzontale[32]. Tutto quanto fi-

[32] Un altro piccolo espediente si riscontra nell'attacco dell'*alpha* all'ultimo uncino: un piccolo occhiello sovrasta la lettera, ed ad esso si aggancia l'uncino. Non si va lontani se si vede in questo esempio una rappresentazione di croce processionale in metallo. Cf M. Mundell Mango, *Silver from Early Byzantium*, Baltimore 1986, 249-250, n. 76; C. Mango, "La croix dite de Michel Cérulaire et la croix de Saint Michel de Sykéôn", *Cah. Arch* 36 (1988) 41-48; T. Masuda, "Greek Inscriptions in the Ölüdeniz-Gemile Ada Bay Area", in *The Survey of Early Byzantine Sites* 122-3; Th. Wiegand,

nora detto è stato dipinto a mano libera; le aste, che avrebbero potuto utilizzare la battitura di fili, mostrano, invece, la libertà del disegno, così come i tondi[33] e gli uncini, nella loro diversità manifestano l'immediatezza dell'esecuzione. Su tutta la croce si conserva ancora il residuo bianco dell'intonaco successivo, ed ancora, di notevole importanza per noi, evidente come nella sezione destra, ove manca l'*omega*, la pellicola pittorica si sia staccata dall'intonaco sottostante.



Disegno 2: Karacaburun, schema decorativo nell'annesso a SE.

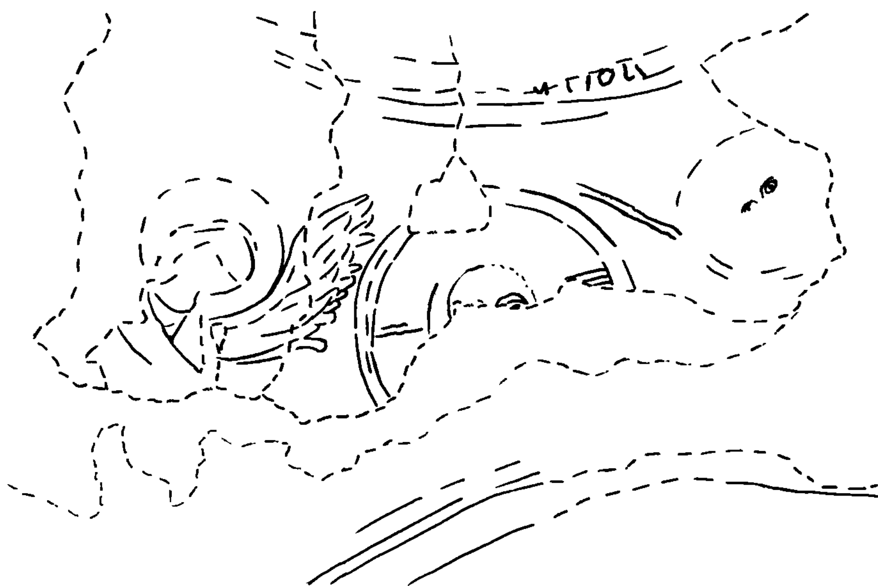
Questo dato tecnico, riscontrato anche in altri siti dell'Asia Minore, fa intuire una procedura tecnica che solo analogicamente può essere definita "a fresco". La scarsa coerenza del colore e la perdita a scaglie dello steso indicano una non perfetta fusione del pigmento con l'intonaco[34]. Quest'ultimo ha uno spessore variabile da 2 a 10 mm, composto di calce e clasti di natura monogenica a granulometria media con rare zone grossolane. Di costituzione tenace, l'intona-

Milet III/1. Der Latmos, Berlin 1913, 92, fig. 116 (tardiva); *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992, 118 n. 65. Pur se in una dubbia ricostruzione, cf. R. Farioli, *Pitture di epoca tarda nelle catacombe romane* (Quaderni di Antichità Ravennati, n. 1), Ravenna 1963, 22-23, fig. 7.

[33] Si nota una leggera caduta di colore nell'esecuzione dei tondi.

[34] Su questa tecnica si parlerà diffusamente in altra sede, apportando i risultati tecnico-chimici delle analisi attualmente in corso.

co presenta in sezione una coloritura d'insieme tendente al grigio. Lungo le altri pareti, soprattutto a NE e NO abbiamo ancora una divisione del muro in campi creati da una banda rossa alta 6 cm. Nella parte superiore si è potuto ricostruire dei campi neutri capeggiati da croci rosse, fisse col piede dell'asta verticale alla base del campo (disegno 2, foto 19). Lo stato di conservazione di quest'ultimo reperto non ci permette di dire se queste croci partecipassero alla stessa tipologia della precedente ("l'albero della vita"), né di accertarci se tale programma avvolgesse anche la parte nord ed est. All'angolo NE, infatti, la traccia pittorica conservata non porta ad identificare nessun soggetto; quanto si può leggere è la tecnica ad incisione utilizzata per disegnare delle fasce (panneggi?) rosse e lunghe, che corrono verticalmente sul muro.



Disegno 3: Karacaburun, affresco del secondo livello.

Su questo primitivo programma è stato poi aggiunto un altro, dopo aver accuratamente scalpellata la superficie del muro. In questo secondo momento, i pittori al lavoro non hanno tenuto conto degli assi di simmetria nell'impaginazione degli affreschi sulla parete. Il

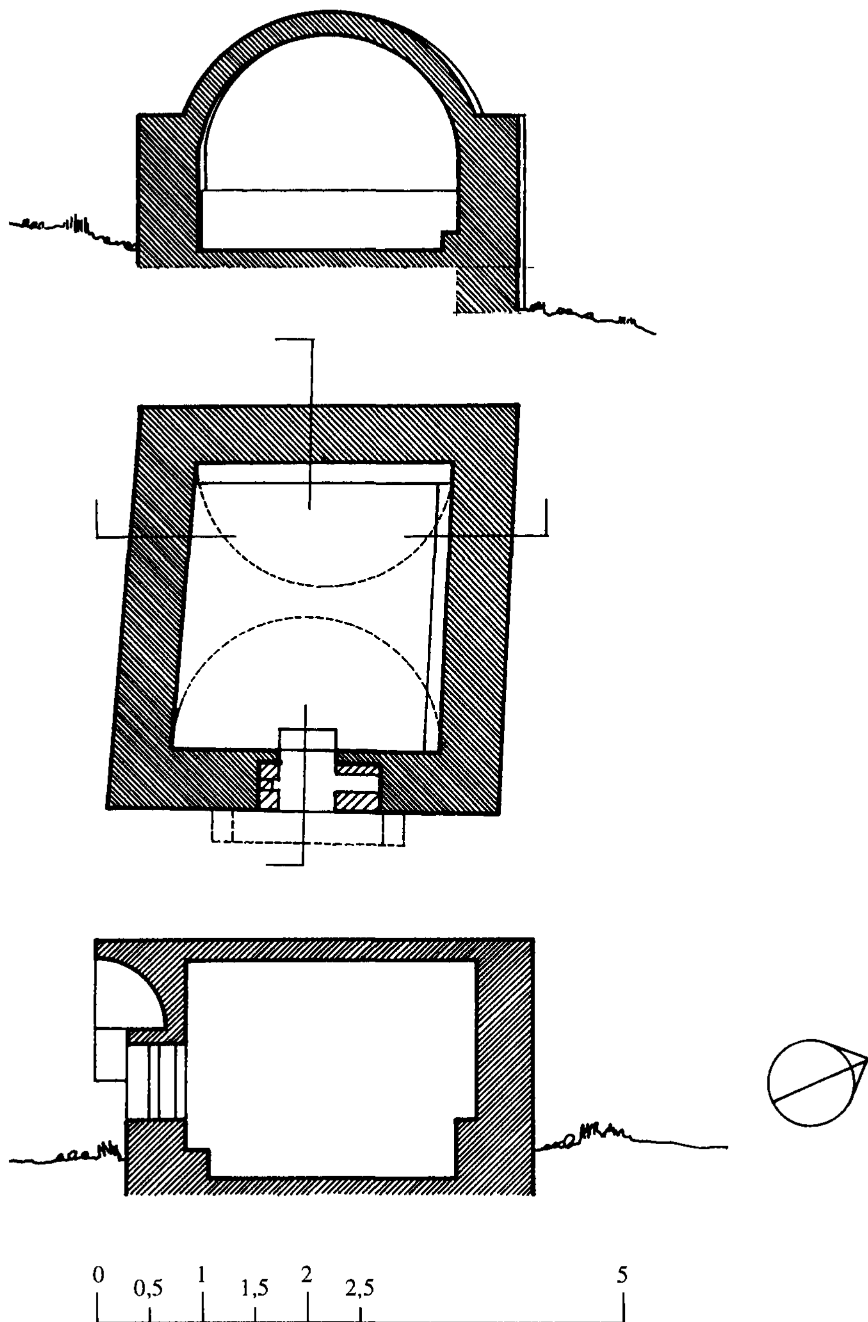
secondo intonaco ha uno spessore che non supera 10 mm, ed è composto di calce, clasti di diversa natura a granulometria molto fine, e rari inserti organici (paglia). Di costituzione piuttosto fragile, questo secondo intonaco mostra in sezione una coloritura tendente al bianco. Il programma decorativo di questo secondo livello si presenta più complesso, ed apparentemente superiore nella tecnica. Il pigmento, più resistente, si avvale di una variegata gamma coloristica che include il giallo, l'ocra, il rosso e il verde; è evidente, in più punti, un'accurata lucidatura superficiale ottenuta per pressione fino a formare un sottilissimo piano (meno di 1 mm) che include lo strato pittorico. La parte più consistente e leggibile di affresco si conserva sopra la fronte dell'arco cieco, ma non è steso rettamente secondo l'asse di divisione verticale dell'arco. Tre sono i personaggi, Cristo con due angeli a lato, che sovrastano il vano da sotto la calotta della cupola (disegno 3, foto 20). Lungo il bordo della calotta correva una banda rossa, alta 6 cm, contenente un'iscrizione a lettere bianche (foto 21). Dei tre personaggi si conservano bene le incisioni circolari delle aureole (per l'angelo di sinistra si ha il diametro di 28 cm). Lo stato deprecabile in cui versa questa sezione (sottoposta, più delle altre, a crolli ed esposta ad agenti atmosferici), lascia tuttavia riconoscere perfettamente nella figura centrale il busto di Cristo avente dietro la testa il segno della croce (anche qui con tecnica ad incisione) nel campo giallo dell'aureola. Questa è stata circoscritta con ocra; a sua volta il campo celeste che racchiudeva il busto di Cristo era disegnato a mandorla di cui si vedono il bordo rosso (più piccolo ed interno), e quello giallo (più largo ed esterno). I due angeli laterali, benché non posti alla stessa distanza rispetto alla testa di Cristo, sono volti verso di lui con l'atteggiamento della testa piegata leggermente all'interno. L'angelo di sinistra mostra il dispiego dell'ala sinistra che sovrasta di poco la figura di Cristo (foto 22). L'atteggiamento di adorazione e servizio è riscontrabile anche nei tratti del viso del secondo angelo che, tuttavia, si avvicina di molto alla figura centrale, quasi a toccare l'obliquo del bordo della mandorla.

L'esecuzione dell'opera muraria di quest'annesso posteriore, con il suo primo ciclo pittorico, non è di buona fattura. Come detto in precedenza, la tecnica pittorica non è una vera tecnica a fresco, e la soluzione impiegata per la copertura mostra una mano dozzinale. Il complesso ecclesiastico, con la sua decorazione scultorea, può con certezza ascriversi al VI secolo, probabilmente in tempo giustinianeo; l'intervento per il vano aggiuntivo è di poco posteriore alla chiesa.

Quest'annesso non ha elementi che ci inducono a ritenerlo un battistero (riscontrabile, invece, nell'altro vano absidato a SE), e forse aveva una funzione di mausoleo, vista la sua tipologia e l'insistenza nella formazione di archi ciechi all'interno. La muratura, come la lisciatura dell'arriccio, è riscontrabile nella chiese dei siti limitrofi, mentre senza riferimento nel circondario resta l'annesso posteriore. Il secondo momento decorativo non è anteriore al X secolo, e forse con la fase pittorica converrebbe pensare anche al riassesto della copertura dell'annesso. Questo rinnovato interesse ha mostrato, almeno per la pittura, una tecnica di rifinitura superiore a quanto lasciatoci dal primo livello, un dato riscontrato anche negli affreschi urbani di Keramos, in Caria.

5. Le tombe

A ca. 15 m. fuori del circuito murario, ad ovest, abbiamo riscontrato la presenza di due tombe a camera con volta a botte. Ambedue, di forma rettangolare, avevano i muri alzati a sacco, e la cortina a luce suppone blocchi calcarei ben squadrati e messi in posa nella creazione degli stipiti e degli angoli. La prima tomba è lunga 3,35 e larga 2,40 m, mentre i muri hanno uno spessore di 75 cm. Sebbene la volta sia tutta crollata, si nota bene l'inizio dell'imposta della volta a ca. 175 m dall'attuale calpestio. Il lato ovest, da dove si entrava, è completamente crollato, ma resta la prova di un grande monolite che sovrastava l'entrata. Esso è lungo 1,40 m, alto 45 e spesso 40 cm, con due modanatute a sbalzo sul registro superiore. Tre croci clipeate (19 cm di diametro) sostengono altre due croci maltesi (le aste misurano 13 cm) legate ad un cordone in forte rilievo (foto 23). L'altra tomba, leggermente più spostata ad est rispetto alla precedente, presenta anch'essa una forma rettangolare: essa è lunga 2,80, e larga 2,25 m. L'altezza si conserva fino a 1,70 m dal calpestio, e la luce della volta misurava 1,10 m. L'apertura presenta un trilite avente l'architrave superiore lungo 1,20 m, alto 31, e spesso 40 cm (foto 24). La chiusura avveniva con l'alloggiamento di due lastre calcaree nello scorrimento inciso sull'architrave, avente una larghezza di 10 e una profondità di 5 cm (foto 25). Le due lastre di chiusura sono ancora visibili fra i resti del crollo: ambedue presentano le seguenti dimensioni: altezza 63, larghezza 57, spessore 5 cm. Una di essa porta incisa una croce con l'asta verticale alta 37, e quella orizzontale 27 cm (foto 26).



Pianta 3: Karacaburun, la tomba sul versante sud, pianta, sezione e prospetto.



Disegno 4: Karacaburun, tomba sul versante sud, croce ed iscrizione.

A quest'ultima tipologia appartiene un'altra tomba (pianta 3), anch'essa fuori delle mura, ma posta a strapiombo sul mare, sul versante sud del sito. La camera funeraria rettangolare e voltata a botte è lunga 2,70, e larga 2,40 m con muri dallo spessore di 55 cm. Anche qui abbiamo un architrave con incasso per l'alloggiamento della lastra di chiusura[35]. L'elemento più caratteristico di questa tomba è la sua facciata. Essa presenta ai due lati dell'architrave due mensole. Sopra questo registro si apre una semi-abside che conserva ancora parte della sua decorazione. La superficie curva era stata appositamente preparata con uno strato di intonaco per la ricezione di un affresco[36]. Intenzionalmente si è preparata una finzione architettonica come scenario, rappresentante una muratura a conci perfettamente

---

[35] Nei pressi della tomba, presso la porta, si è rinvenuto un frammento di lastra calcarea, alto 35 e spesso 5, 5 cm. Resta visibile parte di un'asta di croce incisa (32 cm), ed un *sigma* lunato, anch'esso inciso (foto 29).

[36] Il tipo di lisciatura, l'intonaco e i pigmenti (in questo caso è stato utilizzato solo il rosso) sono simili a quelli riscontrati nell'annesso a SE della chiesa.

squadrati e posti in assise per creare una calotta d'esedra[37]: su di essa, posta in posizione perfettamente centrale e solitaria, si staglia una croce gemmata accompagnata da iscrizione. Lo stato di crollo, che ha interessato anche questo monumento, non ci permette fino in fondo di leggere tutte le sfumature dell'immagine e dello scritto impaginati in una "classica" cornice architettonica. Nel grande riquadro che raccoglie la parte centrale della croce (disegno 4, foto 27), a sinistra e a destra si legge:

Ị (?) A (sui lati estremi della parte superiore, altezza delle lettere 30 mm)

EIC ...[...

ΠOC ... [...(altezza delle lettere da 15 a 30 mm)

ANAC TAC(IC) (altezza delle lettere 3 cm).

All'interno delle aste rosse della croce correva una scritta di colore bianco (foto 28), di cui sfortunatamente ben poco resta leggibile. Lungo l'asta orizzontale si ha: Ị O Y Θ̣; lungo quella verticale: ./ Y [con apice orizzontale; lettera di incrocio e comune ai due versi] O . .

La forma delle lettere nelle aste è rozza, mentre la parte superiore mostra un'organica rappresentazione e fusione di immagine e scrittura, quest'ultima meno rozza, sfortunatamente solo in parte apprezzabili. Va detto che questa decorazione non ha subito alterazioni o scalpellature; la croce, da parte sua, intendeva essere gemmata, considerando le larghe gocce bianche poste sui bordi dell'asta orizzontale (conservatasi fino a 26 cm; della verticale si conserva un tratto di 27 cm). La cura avuta nella scrittura, come nella stesura del disegno, è stata mediocre. Tutto il disegno, infatti, è stato effettuato a mano libera, e le stesse lettere, come le bande rosse per la rappresentazione dei conci, denunciano una manualità non molto attenta all'altezza delle lettere come alla regolarità degli spessori. Sembra interessante, infine, costatare che chi dipingeva questa tomba non seguiva il modulo scrittorio avutosi nell'annesso a SE della chiesa: l'*alpha* presenta tre tratti (nell'annesso ne aveva quattro), e le lettere accentuano gli apici di chiusura.

---

[37] Qualcosa d'analogo si è rinvenuto anche a Tavşan Adası, per il livello A nell'abside sud: V. Ruggieri, F. Giordano, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina. II/2", OCP 64 (1998) 274-5, fig. 46.

CONCLUSIONE

La conoscenza di questo villaggio non può che essere limitata, considerando che non si sono avuti scavi, né che si è in possesso di coordinata urbane relative a Sidyma[38], una città ancora inesplorata "urbanisticamente". Il villaggio bizantino di Karacaburun formava uno scalo a mare, forse il più significativo per Sidyma; la sua estensione, così come è stata disegnata e sviluppata, si è conservata certamente fin dopo il X secolo. Appare evidente l'eleganza voluta, almeno per certi ambienti domestici, così come ben disegnato resta l'impianto "urbano" lungo le stradine che l'attraversano. Per la decorazione delle costruzioni ecclesiastiche si è fatto ricorso al marmo, e buon uso si è fatto anche del calcare locale, ma la maestria, sia costruttiva come scultorea e decorativa, resta mediocre. Se forse resta da pensare a due mani pittoriche di VI secolo, a lavoro nell'annesso a SE della chiesa e nella tomba, l'età più tarda ha mostrato, almeno nella pittura, più tecnica e grazia. La tecnica costruttiva e la lisciatura accomunano questo sito ad altri, posti lungo questo tratto di costa, e ciò sottolinea quanto comuni erano le procedure tecniche in un'età altomedievale.

Dal punto di vista conservativo, l'annesso affrescato, privo di copertura e completamente esposto agli agenti atmosferici, presenta uno stato di degrado diversificato nelle forme, ma sempre piuttosto avanzato nelle manifestazioni: muri ed intonaci sono interessati da distacchi molto diffusi ai vari livelli, da crepe, da cadute, da un'invasione microbiologica come da un'infestazione di piante superiori. Efflorescenze saline e concrezioni di varia natura e diverso spessore coprono, infine, la superficie pittorica del secondo livello, rendendo per lo più impossibile una corretta lettura del programma decorativo in atto. Karacaburun, come gli altri siti che brevemente accenneremo in seguito, resteranno ancora non del tutto comprensibili fino a quando non si crea quel connettivo urbano ed extra urbano che è il giusto orizzonte nel quale leggere i fenomeni sociali e costruttivi.

---

38 Oltre Paribeni, ben poca cosa è desumibile su Sidyma da: S. Dardaine, E. Frézoules, "Villes de Lycie occidentale: Sidyma et Kadyanda", *Ktema* 10 (1985) spec. 217: per la costruzione aggiuntiva a SE, cf. J.-P. Adam, "La basilique byzantine", pianta p. 59.

GLI ALTRI SITI

1. FARALYA (NEL TERRITORIO DI PINARA)

Scendendo verso sud da Ölüdeniz, prima di doppiare Akburun, una minuscola baia concede un approdo sulla costa; di qui una stradina sale zigzagando verso l'alto fino a raggiungere il villaggio di Uzunyurt, il secolo scorso chiamato Faralya. Spratt e Forbes visitarono questo sito all'inizio del secolo scorso, e ci arrivarono via terra da sud. Conviene riportare la loro prosa:

> from this we proceed along the coast to a remarkable white cape [= questo è Akburun], which presented the aspect of chalk in the distance, but which proved to be scaglia, altered so as to resemble a crystalline marble by the protrusion of dykes of igneous rock. Towards sunset we reached a reported "church", being a very splendid Greek tomb, built of square blocks of polished scaglia, in its form closely resembling a modern Greek chapel [su questo torneremo]. This was the tomb spoken of by the Austrian Consul. Over the doorway is a long Greek inscription, which told us that the tomb belonged not to "Hippias", but to a certain Herodotus of Pinara. It was dark before we reached Farellas [= Farelya], the village or rather farmhouse where we were to pass the night ... As we entered the place we passed an ancient half-buried arch-way, and nearer to the house two sarcophagi, and a gateway, with other traces of a site ...[39].

Louis Robert insisteva già anni or sono sulla delimitazione di questo territorio e la sua appartenenza a Pinara[40], e sembra chiaramente che il promontorio di Akburun sia il limite territoriale fra le città di Pinara e Sidyma. La grande tomba contenente *TAM* II/1,

[39] T. A. B. Spratt and E. Forbers (in company with E. T. Daniels), *Travels in Lycia, Milyas, and the Cibyratis*, I, London 1847, 21-22. E. Kalinka, *Tituli Asiae Minoris* II/1, Vindobonae 1920 (in seguito come TAM II/1) a pag. 80 riporta (egli veniva dal mare): "ad Faralja postquam navem appuli, fere 20 m. supra mare magnam conspexi aedem sepulchralem (questa è la tomba di Herotodus; TAM II/1, 247 = CIG 4224d) a qua ad septem triones et orientem profectus ad Faralja assar perveni quod due fere milia passuum distat. Neque vero quicquam ibi repperi nisi sarcophagum (TAM II/1, 248 = CIG 4224c) et fragmentum operculi formae Lyciae, murum antiquum cum porta, lapidem quadratum crepidine ornatum, media autem in via tenues reliquias ecclesiae Christianae".

[40] L. Robert, *Documents* 17-18. Cf anche, Ch. Texier, *Asie Mineure. Description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonnése d'Asie*, Paris 1882, 673-5. Utili sono le informazioni offerte su questo tratto montagnoso da Ch. Fellows, *Travels and Researches in Asia Minor more particularly in Lycia*, London 1852 (rist. Hildesheim-New York 1975) 328-332; K. Ritter, *Die Erdkunde von Asien. B. IX/2. Klein-Asien*, Berlin 1859, 961-977.

247[41], dell'anno 146 d. C., resta ancora in piedi (foto 30-31); meno conservate sono i resti citati nel villaggio. Si trova ancora un sarcofago con *TAM* II/1, 248[42], e la porta classica affiancata da muratura posteriore (foto 32); sfortunatamente le altre tracce menzionate dagli inglesi sono scomparse. L'informazione lasciataci da Kalinka a riguardo della chiesa resta alquanto vaga, a meno che non si voglia intendere quanto noi abbiamo accertato essere una tomba (foto 33). Questa, infatti, si trova a mezza strada fra il mare e la strada che taglia il villaggio, e sembra sia l'unica sopravvivenza bizantina su questa discesa ripida. La tomba ha avuto due momenti costruttivi e di uso. Quello originale prevedeva una camera rettangolare lunga 2,90 e larga 1,80 m.; la volta a botte partiva a 1,20 m dal calpestio attuale, e l'altezza della volta raggiungeva 0,70 m. Mentre la muratura non presenta caratteristiche di rilievo, la fronte dell'arco (25 cm) è alzata a conci ben messi in posa. La malta, in abbondanza sulla muratura della facciata, è stata schiacciata, e su di essa è stato poi steso un sottile strato di intonaco (da 5 a 10 mm) che ha ricevuto poi una decorazione. La fronte dell'arco, a sua volta, rivela uno strato di intonaco profondamente inciso sia lungo tutta l'estensione dell'arco, come verticalmente, lungo la congiunzione dei conci[43] (foto 34-35).

Sullo stipite sinistro della facciata, accanto alla fronte dell'arco, si trova ancora una croce dipinta in rosso. Essa ha l'asta verticale di 24 cm, mentre l'orizzontale di 14; lo spessore delle aste raggiunge 4 cm. Appese all'asta orizzontale appaiono l'*alpha* e l'*omega*: l'*alpha* presenta 4 tratti, mentre l'*omega* mostra un modulo rozzamente quadrato. Tutta questa decorazione è stata compiuta a mano libera. Sotto la croce v'era scritto qualcosa (con modulo lunato), di cui solo ...]EOC (Θεὸς?) è leggibile (foto 36).

---

41 La tabula ansata ha le seguenti misure: lunghezza 2,40 m, e altezza 75 cm; vi sono 12 linee con un dettato che si stende per 1,90 m in lunghezza e 0,50 m in altezza; l'altezza delle lettere raggiunge 3 cm. Due grandi blocchi calcari formano la superficie epigrafica, ma stranamente, sul lato sinistro, l'ansa della tabula è tagliata dall'intradosso dell'arco frontale (foto 31).

42 Sarcofago modanato a 3 sbalzi, e con tabula a due anse con volute. Dimensioni della tabula: 48 per 48 cm; 13 linee di iscrizione. Dimensione del sarcofago: lato maggiore 2, 38; lato minore 1, 36 ed altezza 1, 70. Le prime linee hanno lettere di 3 cm di altezza; le ultime tre di 2, 5 cm. La *sigma* e la *epsilon* mostrano sia il modulo quadrato, come quello lunato.

43 Una identica tecnica è stata riscontrata anche sugli stipiti e sugli archi del grande passaggio voltato sull'isola di Gemile.

In un secondo momento la tomba ha avuto una "rivestitura" di muratura, e nella sua parte posteriore, ad ovest, è stata aggiunto un altro piccolo vano rettangolare ad uso sepolcrale (presenza di lisciatura curva). La federa muraria posteriore ha notevolmente schiacciato la volta che ha perso l'andamento a tutto sesto. Lo schiacciamento della volta è una qualità costruttiva posteriore al X secolo, e questo ben si adatta alla cronologia degli interventi su questa costa. Per questo sito, ancora, dobbiamo costatare la mancanza di un riferimento alla città, in questo caso Pinara. L'attuale villaggio di Uzuyurt non conserva nulla che faccia pensare ad un insediamento tardo-antico o bizantino; probabilmente, come in tempo romano, così in quello bizantino, questo scosceso era inteso come territorio funerario.

2. INCEBURUN (NEL TERRITORIO DI SIDYMA)

Doppiato Akburun, si apre la grande insenatura che contiene a sud Karacaburun. Nella baia centrale di questa insenatura, si aprono delle cale in successione che contengono sparse e numerose rovine bizantine. La testimonianza apportata da TAM II/1, 249. 250[44] (foto 37), 251, 252, 253[45], 254 e 255 (queste ultime due "in arce" sopra l'insenatura) sottolineano l'appartenenza del sito alla città di Sidyma[46]. Καλαβάτια è il nome desunto da *TAM* II/1, 179 E1 e riportato anche

---

[44] Questa è stata da noi fotografata nel 1984 e ritrovata intatta nel 1995 e 1997. Iscrizione lunga 1,30, alta 0,30 m.; 7 linee con caratteri alti 3 cm. L'iscrizione si trova murata in una tomba incassata nella parete rocciosa, all'interno di una gola; più sotto, nella piccola radura che scende a mare, si trovano resti di terme bizantine.

[45] Pubblicata anche da A. S. Diamantaras, "Ἐπιγραφαὶ ἐκ Λυκίας. Ἐν Μεγίστῃ (Καστελλορίζῳ)", BCH 23 (1899) 335, n. 7; cf. Id., Λυκιακά, Σάτζακλίκι, 31-37.

[46] Si viene a pensare che il promontorio di Akburnu sia il limite territoriale di divisione della due città in tempo romano. Con questa precisazione, se vera, non assume questo capo la denominazione di "sacrum"? Cf. H. Kiepert, *Erläuterungen zu der dem Werke Reisen in Lykien und Karien von O. Benndorf und G. Niemann beigefügten Specialkarte*, Wien 1884; Spratt and Forbes, *Travels* 19-20 trovarono essenzialmente rovine medievali, tre sarcofagi di marmo bianco e una tomba con un'iscrizione menzionante Sidyma ("this place had been the scala or port of Sidyma"). O. Benndorf und G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien*, Wien 1884, 75 n. 75 l'iscrizione che nella linea 1 cita Καλ]αβαντιανοί offrendo così il nome del sito; p. 82 descrizione del sito con "abgesondert von der Häusergruppe trafen wir an höher gelegener geschützter Stelle die Absis einer Basilica, stellenweise waren in der Wölbung [si tratta della calotta absidale e della fronte dell'arco] Mörtelputz und Farbenreste erhalten, under Anderem ein Heiligeschein erkennbar. Antikes haben wir nicht gefunden."

nella catalogazione dei siti costieri dello *Stadiasmus*[47]. Come riportato anche dagli archeologi austriaci, il sito conserva una chiesa a due navate con esteso programma absidale: in abside, sotto la bifora, si trova una decorazione a cruste marmoree dipinte, mentre nel catino abbiamo nove personaggi in piedi (foto 38); l'intradosso dell'arco centrale, inoltre, mostra ancora un cervo sovrastato da un vaso (una pisside?) all'interno di un campo verde, giallo, ed ocra (foto 39). La conformazione del sito, sparso fra le cale, non ci induce a penare ad un ordinato insediamento quale Karacaburnu, quanto ad uno scalo provvisto di terme, chiesa e case, senza una cortina che suggerisca un'organica fondazione.

3. Cavur Kalesi (territorio di Sidyma?)

Doppiato Kötüburun, scendendo verso sud, si incontra l'ultima baia avente rovine bizantine prima di arrivare alla spiaggia del Latoon. L'appartenenza del sito a Sidyma è puramente ipotetica non avendo trovato nessuna iscrizione in situ, e ritendendo che la città avesse una discesa a mare anche verso sud. L'insediamento bizantino è di ristrette dimensioni ed è costruito sullo scosceso ripido della costa a mare. Esso è circoscritto da mura di difesa, e all'interno si conservano ancora della case, una cappella, e varie cisterne. La cappella, in realtà, ha soppiantato una precedente chiesa con pavimento a mosaico (tessere bianche, calcaree, in media di 15 mm. di lato). Le pareti di questa cappella conservano ancora tracce d'affreschi: sullo stipite a N-O si ha una figura in piedi con aureola (foto 40), e sul muro N un personaggio maschile (forse un vescovo) affiancato a sinistra da un altro viso posto leggermente più basso. Mentre il registro inferiore di questo muro aveva una decorazione geometrica, una banda pittorica rossa chiudeva il muro affrescato e conteneva un'iscrizione con lettere bianche. Nell'intradosso della finestra conservatasi lungo il muro sinistro, il busto ben conservato di un santo si staglia ancora netto (foto 41).

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Vincenzo Ruggieri, S.J.

---

[47] RE X (1529).

Robert F. Taft, S.J.

Byzantine Communion Rites
I. The Early Ritual of Clergy Communion*

A. THE ORDER OF PRECEDENCE AT COMMUNION

In his *De sacra liturgia* 151, St. Symeon of Thessalonika († 1429), commenting on Holy Communion as the culmination of the eucharistic liturgy, says:

---

* Abbreviations:

Arranz, *Eucologio* = M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagismatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)* (Rome 1996).

CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.

Cozza-Luzi = G. Cozza-Luzi, "Excerpta e Typico Casulano," in *Nova patrum bibliotheca*, ed. A. Mai, G. Cozza-Luzi, 10 vols. (Rome 1852-1905) X.2:149-176.

Darrouzès, "Stilbès" = J. Darrouzès, "Le mémoire de Constantin Stilbès contre les latins," REB 21 (1963) 50-100.

Duncan = J. M. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Rome 1983).

Jacob, "L'épigramme" = A. Jacob, "La signification du verbe ΣΠΑΩ dans l'épigramme eucharistique de Georges de Gallipoli," RSBN n.s. 28 (1991) 125-131

Jacob, "Lettre" = id., "La lettre patriarcale du Typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli," RSBN n.s. 24 (1987) 141-163.

Joannou, *Discipline* I.1-2, II = P.-P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)* 2 vols. plus Index (FCCO fasc. 9, Grottaferrata 1962-1964).

ODB 1-3 = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et alii, 3 vols. (New York/Oxford 1991).

Parenti-Velkovska = S. Parenti & Elena Velkovska (eds.), *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 80, Rome 1995).

Taft, BEW = R. F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding.* Second revised and enlarged edition (Rome 1997).

Taft, *Great Entrance* = id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. II: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome 1978^2).

Taft, *Liturgy in Byzantium* = id., *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series 493, London 1995).

Taft, "Pontifical Liturgy" I-II = id., "The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060," I: OCP 45 (1979) 279-307; II: 46 (1980) 89-124.

Taft, *Precommunion* = id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Precommunion Rites* (OCA, Rome 1999) in press.

Taft, "St. Marcian" = id., "Byzantine Liturgical Evidence in the *Life of St. Marcian the Œconomos:* Concelebration and the Preanaphoral Rites," OCP 48 (1982) 159-170.

> After this there is the communion, because this is the goal of everything, the communion in God, and this is the supremely good and desirable thing. And this takes place in order, as we have said, through good order, righteousness, and reverence coming from humility. For each one partakes of the mysteries according to his own rank. For the Lord, being righteous and straightforward, provides Himself to all.[1]

Along with Symeon, all early witnesses to Holy Communion across the traditions of East and West, including those from Constantinople, specify just what this "good order" means. First the clergy in major orders receive communion at the altar before bringing the sacred gifts out from the sanctuary for distribution to the faithful.[2] It would be anachronistic to view this clerical precedence as rude. The norms of Late Antiquity were other than our modern secular standards of hospitality and table fellowship. First of all, there was a ritual precedent in Jewish table usage: the paterfamilias who blessed and broke the bread, also ate first.[3] Then there was symbolism: the priest presiding at the eucharist was considered to represent Christ. Furthermore, in those days society was rigidly hierarchical, order (τάξις) and tradition were values, not disabilities, and no one was

---

[1] PG 155:300B; trans. S. Hawkes-Teeples, *The Praise of God in the Twilight of the Empire: The Divine Liturgy in the Commentaries of Symeon of Thessalonika († 1429).* (Unpublished doctoral dissertation, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1997) 246; cf. also Symeon, *Expositio de divino templo* 98-100, PG 155:744B-D.

[2] In addition to the texts cited below, see Ephrem, *Hymnus de sacerdotio,* in I. E. Rahmani, *I fasti della Chiesa patriarcale antiochena* (Rome 1920) viii-ix; French trans. id., *Les liturgies orientales et occidentales* (Beirut 1929) 234; Theodore of Mopsuestia, *Hom. 16,* 25, ST 145:573. E. S. Drower, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East* (London 1956) 166; J.-M. Hanssens, "La cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux," *Gregorianum* 41 (1960) 30-62, here 54; P. Maniyattu, *Heaven on Earth. The Theology of Liturgical Spacetime in the East Syrian Qurbana* (Rome 1995) 258, claim that the Assyrian Church of the East constitutes an exception to this general rule, with the presiding celebrant giving communion to the people before receiving it himself. That is not true. According to Mar Bawai Soro, bishop of that Church, the traditional rule both now and in the past has been that the clergy receive first at the altar according to rank, before the sanctuary curtains are opened and communion brought out to the congregation. However, Drower must have seen somewhere the usage she describes in 1956. For the early and medieval East-Syrian commentaries, where it is clear that the clergy received first, see Maniyattu, *Heaven on Earth* 258-60, and the sources cited in note 39 below.

[3] Ber VI.46a, 47a; jBer VI.1:10A; cited in K. Hruby, "La geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive," in *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge,* XXIVe Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin – 1 juillet 1977 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 14, Rome 1978) 125-26.

surprised by the demand that everything, including the distribution of Holy Communion, be done according to long established norms.

These norms are reflected in the earliest detailed descriptions of communion rituals.

1. *The Apostolic Constitutions (ca. AD 380):*

Thus one of the earliest sources to detail a Late Antique communion ritual, *ApConst* II, 57:21, prescribes: "Let each rank (τάξις) separately communicate in the body of the Lord and in the precious blood, with order, respect, and piety, as approaching the body of a king; the women come up with their heads veiled as befits the order of women."[4] *ApConst* VIII, 13:14 gives even more detailed instructions. After the *Sancta sanctis* and its response, we find this rubric:

> ... let the bishop communicate, then the presbyters and the deacons and the subdeacons and the readers and the cantors and the ascetics and, from among the women, the deaconesses and the virgins and the widows, then the children, and finally all the people, in order...[5]

2. *John Chrysostom in Constantinople (AD 398-407):*

The elders communicated first in the Great Church too, as Chrysostom informs us two decades later in his Constantinopolitan sermon *In 2 Thess hom. 4*, 4:

> All things are equal between us and you, even the very chief of blessings. For I do not partake of the holy table with greater abundance and you with less, but each partakes of the same equally. *If I take it first,* this is no great thing, since even among children the older one (πρεσβύτερος) first extends his hand to the banquet; still, here too, nothing more comes from this, since for us all things are equal. This life that saves and sustains our souls is given with the same honor to each. For I do not partake of one Lamb and you of another, but all partake of the same one. We both have the same baptism, we have been deemed worthy of one Spirit, we are both hastening to the same kingdom. We are alike brethren of Christ, we have all things in common.[6]

---

[4] SC 320:320.

[5] SC 336:208-10.

[6] PG 62:492 (= CPG 4435); cf. F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen*

3. *Ps-Dionysius Ecclesiastical Hierarchy (5/6th c.):*

From the end of the 5th century or early in the 6th, Ps-Dionysius, *Ecclesiastical Hierarchy* III, 3:14, even tries — admittedly without much success — to give this clerical precedence a theoretical underpinning:

> Having himself partaken of and imparted the divine communion, the hierarch concludes the ceremony with a sacred thanksgiving together with the entire sacred assembly. For it is right to partake before imparting; reception of the mysteries always comes before their mystical distribution. This is the universal order and the harmonious arrangement appropriate to the divine realities. The sacred leader first of all participates in the abundance of the holy gifts which God has commanded him to give to others and in this way he goes on to impart them to others.
>
> The same applies to the rules governing a truly divine mode of life. Whoever wrongfully dares to teach holiness to others before he has regularly practiced it himself is unholy and is a stranger to sacred norms. Just as the finest and the most luminous of beings are the first to be filled with the sun's rays and then pass on the superabundant light to others after them, so if God's inspiration and choice have not summoned one to the task of leadership, if one has not yet received perfect and lasting divinization, one must avoid the arrogance of guiding others.[7]

Numerous other early and medieval ordos and commentators — Theodore of Mopsuestia (ca. 388-392),[8] Narsai († 502),[9] the Sahidic *Statutes of the Apostles* (*ante* 700),[10] George, bishop of the Arab tribes

bei Johannes Chrysostomos (OCA 187, Rome 1970) 531. Chrysostom applies even to the emperor his argument for the equality of all at the Lord's table: see *In 1 Thess hom. 11*, 4, PG 62:467 (= CPG 4434).

[7] *Corpus Dionysiacum* II. Pseudo Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastical hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil, A. M. Ritter (Patristische Text und Studien 36, Berlin/New York 1991) 93-94 = PG 3:444D-445A; trans. from: Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, trans. C. Luibheid (The Classics of Western Spirituality, NY/Mahwah 1987) 223.

[8] *Hom. 16*, 24-25, ST 145:569.

[9] *Hom. 17*, *The Liturgical Homilies of Narsai*, translated into English with an introduction by R. H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop (Texts and Studies VIII.1, Cambridge 1909) 27.

[10] G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici* (London 1904) 65.

(† ca. 724),[11] John of Dara (9th c.),[12] Moses bar Kepha († 903)[13] — support this precedence of the clergy in receiving the sacrament before the laity.

B. COMMUNION AS A GIFT RECEIVED

I. The Ancient Tradition

This does not mean, however, that the clergy served themselves communion as they do today. Popular speech refers indifferently to "receiving communion," "going to communion," even "taking communion."[14] The differences are more than semantic. To "take communion," like the reflexive in some modern languages — Italian "comunicarsi," Russian причащатся — would seem to emphasize communion as an act of the individual believer, a personal exercise of piety: something I do rather than something done for me, something taken rather than a gift given and received, a sharing of something we have and do and receive in common from one another — in short, a *communion*.

There can be no doubt that this latter was the original sense of the eucharistic *koinonia* in the Early Church. In 1 Cor 10:17, Paul tells us, "Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread." And he goes on to spell out the implications of this communion. A bit later, at the beginning of the 2nd century, Ignatius of Antioch warns in *Philadelphians* 4: "Take care, then, to use one eucharist, for there is one flesh of our Lord Jesus Christ, and one cup of union in his blood, one altar just as there is one bishop together with the presbytery and the deacons, my fellow servants..."

In such a vision, Holy Communion is not just the sacrament of the personal communion with their Risen Lord of each of the baptized

---

[11] *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a document entitled The Book of Life.* Text and English trans. by R. H. Connolly and W. H. Codrington (London 1913) 20, 87-88.

[12] *De oblatione 31-32, Le "De oblatione" de Jean de Dara*, éd. et trad. par J. Sader (CSCO 308-309 = Scr. Syri 132-133, Louvain 1970) 308:42-43 (text), 309:30-31 (trans.).

[13] Connolly-Codrington, *Two Commentaries* (note 11 above) 20, 87-88.

[14] I resume in this section material from Taft, BEW ch. 7.

individually. It is rather the sacrament of their communion with one another in the body of that Risen Lord, the one Mystical Body of Christ, a body at once ecclesial and eucharistic. That this was the meaning of eucharistic *koinonia* in the Early Church has been shown clearly enough by others.[15] It was also the teaching of the medieval scholastics. Thomas Aquinas says in his *Summa theologiae* III, 82.9 ad 2, that the fruit of the eucharist is the unity of the Mystical Body of Christ, and in III, 82.2 ad 3, that "the eucharist is the sacrament of the unity of the Church, which results from the fact that many are one in Christ."[16]

This unity of eucharistic/ecclesial communion was so strict that initially presbyters did not celebrate the .eucharist apart from the bishop,[17] and only one eucharist was allowed on an altar per day, not because of the later notion that an altar, like the ministers and communicants, must be "fasting," but in order to preserve the unicity of one eucharist in one community.[18] As a rule, in the earliest centuries all sacramental ministries were celebrated by the bishop surrounded and assisted by his concelebrating church: presbyters, deacons, lesser ministers and people, all in the one *koinonia*. Rome, with its customary liturgical sobriety and respect for tradition, ever loathe to innovate, preserved this usage until at least the 6th century, according to the latest research on the topic. On Sundays the bishop of Rome presided over the diocesan cathedral eucharist for the faithful. In other churches of the city a presbyter celebrated the Liturgy of the Word for the catechumens and penitents, all non-communicants, then he alone received communion from the *fermentum* or eucharist consecrated at the pope's mass.[19] This same rule of one mass per local

---

[15] L. Hertling, *Communion, Church and Papacy in Early Christianity* (Chicago 1972); W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries* (St. Louis 1966).

[16] Cf also III, 82.9 ad 2.

[17] See N. Mitchell, *Mission and Ministry in the Sacrament of Order* (Message of the Sacraments 6, Wilmingon 1982) 167-86.

[18] I develop these arguments more fully in Taft, *Precommunion*, ch. X, section B; also id., "One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period," in Douglas Kries and Catherine Brown Tkacz (eds.), *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter, S.J.* (New York 1998) 23-50.

[19] P. Nautin, "Le rite du 'fermentum' dans les églises urbaines de Rome," *Ephemerides liturgicae* 96 (1982) 510-522, esp. 511-18; J.A. Jungmann. "Fermentum: A Symbol of Church Unity and its Observance in the Middle Ages," in id., *Pastoral Liturgy* (New York 1962) 287-295; cf. J. Hazelden Walker, "Further Notes on Reservation Practice

Church is said to have been operative also in Carthage and Alexandria.[20]

This unity of eucharistic communion was reflected not only in the pristine fraction symbolism,[21] but also in the early ritual for the administration of the sacrament. Although the earliest witness, *Apostolic Tradition* 22 ca. 215 is ambiguous, it seems that a deacon brings the eucharistic gifts in a vessel to the presbyter, who then takes communion from the vessel with his own hand. This will remain the general rule in most communion rites of East and West right up through the Middle Ages: Holy Communion was not just *taken*, not even by the higher clergy, but *given* and *received*.[22] For communion is at once a ministry and a gift and a sharing. As such it must be *administered* to the communicant through the hands of another.

This mentality was so deeply rooted that *Letter 93* — attributed to St. Basil the Great († 379) but certainly not authentic according to Sever Voicu, for whom Severus, Monophysite patriarch of Antioch (512-518), is the likely author[23] — takes pains to explain that even those constrained to take communion at home in times of persecution, or solitaries who must perforce give themselves communion since they are alone in their hermitage, were not committing a fault. For even they are considered to be communicating from the hand of the priest who had given them their weekly eucharistic ration at the liturgy:

> As to the fact that in times of persecution someone, in the absence of a priest or minister, had to take communion with his own hand, there is no need to prove that this was no grave fault, because long custom witnesses to the practice. For all the solitaries living in deserts where there is no priest keep communion at home and communicate themselves from it...

---

and Eucharistic Devotion. The Contribution of the Early Church at Rome," *Ephemerides liturgicae* 98 (1984) 392-404, esp. 396; Taft, *Precommunion,* ch. X, section B.IV; id., "One Bread" (previous note), 32-34.

20 Nautin, "Fermentum," *loc. cit.* in the previous note.

21 Taft, *Precommunion* ch. VII, sections D.I-II.

22 I believe J.-M. Hanssens, "De concelebratione missae in ritibus orientalibus. De eius notione et modis, usu praesenti et historia," *Divinitas* 10 (1966) 482-559, here 493, first drew attention to this.

23 S. J. Voicu, "Cesaria, Basilio (*Ep. 93/94*) e Severo," in M. Simonetti, P. Siniscalco (eds.), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara,* I-II = *Augustinianum* 35 (1995) 697-703.

After explaining that in Egypt even the laity communicate at home, Severus continues:

> For once the priest has completed the sacrifice and distributed [communion], the one who receives it [i.e., his entire weekly ration of the eucharistic gifts] all at once, should reasonably believe that when he receives it each day [at home], he is receiving and communicating from the one who gave it to him [at the liturgy].[24]

Hence it is clear that traditionally, unlike today, one had to distinguish two separate issues: receiving communion in the hand, and serving oneself communion. According to Severus, the fact that even the laity could touch the eucharist by receiving communion in their own hand in no way meant anyone had the right to *take* communion for oneself.[25]

So Srawley is surely wrong to interpret Clement of Alexandria, *Stromata* I.1:5.1, as allowing the laity to *take* (i.e., not *receive*) communion.[26] The context of the passage concerns the moral obligation of each one to discern his or her own worthiness to receive the sacrament:

ᾗ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν. Ἀρίστη γὰρ πρὸς τὴν ἀκριβῆ αἵρεσίν τε καὶ φυγὴν ἡ συνείδησις, θεμέλιος δὲ αὐτῆς βέβαιος ὀρθὸς βίος ἅμα μαθήσει τῇ καθηκούσῃ...[27]	As for the eucharist, some, when they divide it as is the custom, leave it to each one of the people to take a portion himself, since conscience is best for choosing or avoiding with precision, and its solid foundation an upright life together with right learning...

[24] Y. Courtonne (ed.), S. Basile, *Lettres*, 2 vols. (Paris 1957, 1961) I, 203; cf. canon 94, Joannou, *Discipline* II, 192.

[25] Later these issues become confused, and questions of ritual purity will lead to women in some areas receiving the host only with covered hands. On such issues of ritual purity see also E.H.L. Brodersen, *Der Spender der Kommunion im Altertum und Mittelalater: ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeitshaltung* (Studies in Sacred Theology Second Series: No. 213, Catholic University of America doctoral dissertation 1970, University Microfilms International, Ann Arbor 1994) 23-27, 85-98; R.F. Taft, "Women at Church in Byzantium: Where, When — and Why," DOP 52 (1998) 27-87, here 74ff, (section C.II).

[26] J. H. Srawley, *The Early History of the Liturgy* (The Cambridge Handbooks of Liturgical Studies, 2nd ed. Cambridge 1947) 42.

[27] *Clemens Alexandrinus*, Bd. 2., ed. O. Stählin (GCS 15, Leipzig 1939) 5.18-22 = SC 30:47

II. Beyond Byzantium

Before proceeding to examine the Byzantine evidence, let us review a sampling of non-Byzantine sources which support this eucharistic communion ecclesiology for the broader Church.

1. *Roman Usage:*

Basically the same usage already noted ca. 215 in *ApTrad 22* — a deacon brings communion in a vessel to the presbyter, who then takes it from the vessel with his own hand — is reflected in the 8th c. *Ordines Romani,* papal ceremonials in some ways similar to the rubrical portions of the Typikon of the Great Church.[28] A deacon brings communion in the body to the pope at his throne, then the archdeacon or a subdeacon serves him the chalice. After the pope has communicated, the concelebrating bishops, presbyters (and deacons?[29]) come up to receive the consecrated bread from his hand, while one of the bishops or presbyters, having received the chalice from the archdeacon, administers it to the others at the altar. The faithful receive the sacred bread from the pope or from the other bishops and presbyters, and the deacons administer to them the chalice.[30] In a word, everyone *receives* communion from someone else. No one just *takes* it.

2. *East-Syrian Sources:*

The canonical and liturgical sources of the Assyro-Chaldean Church of the East, the ancient Church of Persian Mesopotamia, which has preserved liturgical uses of great antiquity, reflect this

---

[28] For a typology of Latin liturgical books, see C. Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources,* revised and translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen, O.P., with the assistance of John K. Brooks-Leonard (Washington, DC 1986) ch. IV; and, more recently, A.-G. Martimort, *Les "Ordines", les Ordinaires et les Cérémoniaux.* (Typologie des sources du moyen âge occidental, Fasc. 56, A-VI.A.1*, Université Catholique de Louvain — Institut d'études médiévales, Turnhout 1991).

[29] It is not altogether clear who communicated the deacons in the sacred bread, since they are not mentioned explicilty in the respective rubric in *Ordo I,* §109, M. Andrieu, *Les "Ordines Romani" du haut moyen âge,* 5 vols. (Spicilegium Sacrum Lovaniense fasc. 11, 23, 24, 28, 29, Louvain 1956-1961) II, 103; *Ordo XV,* §57, Andrieu, *Ordines* III, 107.

[30] See for instance *Ordo I,* §§106-121, Andrieu, *Ordines* II, 101-6; *Ordo XV,* §§54-65, Andrieu, *Ordines* III, 106-9.

early mentality in even starker terms. Up until recently,[31] when a presbyter of this tradition was celebrating the eucharist with the assistance only of deacons, he performed the following complex communion ritual. With his right hand he took from the paten a particle of the consecrated bread, put it into the covered hands of the chief deacon, bowed, then took back the particle from the deacon with his right hand, placing it in his left palm supported by his right palm, and consumed the sacred bread. Then the senior deacon served him the chalice.

The East-Syrian canonical and liturgical literature confirm this ritual and clearly express the rationale behind it:

a. Canons 2-3 of Išo'yahb I (AD 585)

Canons 2 and 3 of Catholicos Mar Išo'yahb I (AD 518-596), from a letter to the Mar Jacob, bishop of Darai, in AD 585, prescribe the rite of communion of the sacred ministers.[32] According to canon 2 the presbyter chosen from among the concelebrants to consecrate the eucharist — i.e., to recite the anaphora or prayer over the gifts, according to the East-Syrian rite of concelebration[33] — receives the sacrament first, from the hand of the senior concelebrant:

> ... The bishop, if he is present, gives it [the consecrated bread] to him; if he is not present, the senior priest in order of precedence gives it to him. And in turn, he who consecrates gives it to the one who gave it to him. And it should be done likewise for the chalice of the Lord. He who has consecrated gives communion to the priests and deacons who are in the sanctuary then the priests distribute communion [to the laity]...

Canon 3 gives the rubrics for the communion of a presbyter celebrating with no assisting priests:

> *That a deacon is not allowed to give communion to a priest; and how the latter should take communion from the altar when there is no priest or deacon to give it to him:* In the divine and synodal canons it is ordained

---

[31] Drower, *Water into Wine* (note 2 above), 167, witnesses to it as late as 1956, though Mar Bawai Soro, bishop of the Church of the East, informs me that this practice has now fallen into disuse. Today the presbyter gives himself communion in the bread, then receives the cup from the hands of the deacon, without whose assistance the priest may not celebrate the mysteries.

[32] SynOr, Syriac 169-70, trans. 429-30; O. Braun, *Das Buch der Synhados. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano* (Stuttgart/Vienna 1900) 242-44.

[33] See Taft, BEW 114-15.

that a deacon is not allowed to give communion to a priest... If there is no other priest present to give communion to the priest who wants to receive it, and there is a deacon present...the priest takes a particle from the altar and puts it in the deacon's hands... Then the priest himself takes it from the deacon's hands with the fingers of his right hand, and picks it up with the finger of his left hand and places it in his right hand, while the deacon says: "The Body of Christ." When he has consumed it ... he takes the chalice from the altar and places it in the hands of the deacon, adores, and takes the chalice from the hands of the deacon, receives from it, and returns it to the hands of the deacon, who puts it back on the altar. If there is no deacon present, the priest takes communion from the altar in the same way as he would take it from the hands of the deacon in case of necessity. That should be done only if there is need to consecrate the sacrament. Otherwise it is not permitted for the priest to celebrate alone without the assistance of a deacon or another priest.

b. Pseudo-George of Arbela (9th c.)

The anonymous 9th c. *Commentary on the Ecclesiastical Offices* IV, 25, attributed to George of Arbela, has the same usage, and tells us why: salvation is something mediated to us by Our Lord. So even the priest, who as the Lord's image is himself a mediator of salvation to others, must receive the eucharistic communion from the hand of another.[34]

c. Gabriel of Basra (9th c.)

Another text from the end of the same century, in the canonical collection of Gabriel of Basra, confirms the AD 585 ruling of Išo'yahb I (§a above):

Question 19: When there is only one priest and one deacon, what should they do, for in one canon it prescribes that a deacon should not give communion to the priest?

Answer: In this matter the Catholicos Išo'yahb has determined as follows: It is not allowed that the deacon give communion to the priest, who is distinguished from the deacon by his higher rank. So if no other priest is there to give communion, but only a deacon, the situation should be handled according to a fine custom, namely: the priest takes the "coal"[35] from the altar and puts it in the hands of the deacon. Then he bows be-

---

[34] *Anonymi auctoris Expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta,* ed. R. H. Connolly (CSCO 64, 71 = Script. Syri series 2, 25, 28, Rome/Paris/Leipzig 1911, 1915; CSCO 72, 76 = Script. Syri series 2, 29, 32, Paris/Leipzig 1913, Rome/Paris 1915) 72:76-77 (text), 76:70-71 (trans.).

[35] I.e., a particle of consecrated bread, a topos from Is 6:6.

> fore the altar, takes the "coal" from the deacon's hands with the fingers of the right hand, places it on the tips of the two fingers of the left hand, and brings it back to his right palm. The deacon says only, *"The Body of Our Lord."* Likewise the chalice: he gives it into the hands of the deacon, and after he has prostrated himself and bowed, he rises and takes the chalice with both hands, while the deacon holds the foot of the chalice with one hand. When the priest receives the deacon says: *"The Blood of Our Lord."* Then the deacon puts the chalice on the altar...[36]

The intent of these documents is perfectly clear. For those like the East Syrians who took their ritual symbols seriously, if eucharistic communion, sacrament of Christian ecclesial communion in the one Mystical Body of Christ, is a divine food shared as a sign of our mutual communion in divine life, and therefore, symbolically, a gift received from the hand of another as from Christ, with only one priest concelebrating there was a real *problem:* who would give the priest communion?

d. Other Sources

Another East-Syrian canonical text in the Vatican ms *Borgia Syr. 78* gives the same teaching. Since the priest outranks the deacon, "... it is in no way permitted to the deacon to give him the eucharist. But if there is only the deacon, he can give communion to the priest."[37] The East-Syrian commentators on the eucharistic Qurbana maintain the same discipline. The earliest, Gabriel Qatraya bar Lipah (ca. 615), says that the presiding celebrant "... does not dare without necessity to receive the holy thing without another who stands in the order of the vivifying Spirit" — i.e., without being assisted by another ordained minister.[38] Later commentators maintain the same usage.[39]

---

[36] SynOr, Syriac 170, trans. 430; H. Kaufhold, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer* (Münchener Universitätsschriften, Juristische Fakultät, Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Bd. 21. Berlin 1976) 242-43.

[37] Cited in J. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le "De oblatione" de Jean de Dara. Étude d'archéologie et de liturgie* (OCA 223, Rome 1983) 126.

[38] Gabriel Qatraya, "Interpretation of the Offices," trans. P. Podipara, in G. Vaavanikunnel (ed.), *Homilies and Interpretations on the Holy Qurbana* (Changanacherry 1977) 85-104, here 102.

[39] Yohannan bar Zo'bi († ca. 1235), *Explanation of the Divine Mysteries,* trans. Thomas Mannooramparampil (Oriental Institute of Religious Studies India No. 157, Kottayam 1992) 59; Timothy II (1318-1332), *Causes of the Seven Mysteries* IV.15; cited in Maniyattu, *Heaven on Earth* (note 2 above) 258.

So the priorities are clear: in the normal circumstances of an East-Syrian concelebration, with the assistance of the bishop and his whole presbyterium,[40] of course no deacon can give communion to a presbyter. Even more unthinkable, however, was the notion that the presbyter could just *take* communion by himself. If there is no minister but the deacon to serve the priest communion, then, of course, the deacon must do so. Only in case of emergency, when the eucharist had to be celebrated and no concelebrating presbyers or deacons were available, could the priest serve himself communion.

The fact that today it would never cross anyone's mind to consider this a problem indicates a decisive shift in mentality, and with it a change in ritual. A concern for preserving hierarchical precedence was doubtless the main reason for this shift. From as early as the 3rd century, deacons had become a problem in the Early Church.[41] Their administration of church property gave them too much power, and they often got too big for their own boots. Especially after the Peace of Constantine in 312, there are frequently attested attempts to rein them in.[42] Since some deacons were even presuming to preside at the eucharist, it is not surprising that early attempts to cut them down to size included legislation restricting their eucharistic ministry.[43] As early as the first ecumenical council, Nicea I in 325, canon 18 attempts to regulate these abuses.

> It has come to the attention of this holy and great synod that in some places and cities deacons give communion to presbyters (τοῖς πρεσβυτέροις τὴν κοινωνίαν οἱ διάκονοι διδόασιν), although neither canon nor custom allows this, namely that those who have no authority to offer should give the body of Christ to those who do offer. Moreover, it has become known that some of the deacons now receive the eucharist even before the bishops. All these practices must be suppressed. Deacons must remain within their own limits, knowing that they are the ministers of the bishop and subordinate to the presbyters. Let them receive the eucharist according to their order after the presybters from the hands of the bishop or the pres-

[40] See Taft, BEW 114-15.

[41] An early witness is Origen († 253), *Comment. in Mt* XVI, 22, GCS 40 (Origines Werke 10) 552-53 = PG 13:1449C-1451B. On the whole question see Th. Klauser, "Diakon," RAC 3:888-909, esp. 893-94, 899-901.

[42] Brodersen, *Der Spender* (note 25 above), 10, 12-17, 46-47, 167-68; R.F. Taft, "The Minister of Holy Communion in the Eastern Traditions," in G. Karukaparampil (ed.), *Tuvaik. Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian* (Syrian Churches Series XVI, Kottayam 1995) 1-19, here 9-11.

[43] On the whole question of deacons as ministers of the eucharist, see Taft, "Minister of Communion" (in previous note).

> byter. Nor shall premission be given for the deacons to sit among the presbyters, for such an arrangement is contrary to the canon and to rank. If anyone refuses to comply even after these decrees, he is to be suspended from the diaconate.[44]

This canon not only shows that deacons had overreached their authority; it also shows they had once served as ministers of the eucharist to one and all, including bishops and priests. Ps.-Timothy of Alexandria, canon 21, responds affirmatively to the question whether or not a deacon can administer the chalice to a presbyer, but the mere fact that the question was posed reflects the ongoing problem.[45] And as late as the 5th century, *Testamentum Domini* II, 10, is still attempting to reconcile these restrictions on the deacons' communion ministry with the ancient practice of receiving from the hand of another: "A deacon does not give the offering to a presbyter. Let him open the *pinax* (or paten), and the presbyter takes [from it]. Let the deacon give [the eucharist] to the people by his hand."[46]

But even in the Syro-Antiochene liturgical realm, rank eventually wins out over symbolism, and Grigurius Abu l-Faraj ibn al-'Ibri, better known as Barhebraeus († 1286), Maphrian of Tikrit (Tagrit in Iraq) and Mosul and Catholicos of all the East, i.e., primate of the West-Syrian Church in Mesopotamia resident in Mosul, says in his *Nomocanon* IV, 5, that a deacon may not give communion to a priest, nor a priest to a bishop.[47] So the older usages did not survive into the modern period except in more conservative traditions.[48]

3. *Syria:*

One source from the West-Syrian or Syro-Antiochene liturgical realm before the liturgical Byzantinization of the Melkites was com-

---

[44] N. P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vols. (London/Washington, DC 1990) I, 14-15.

[45] Timothy of Alexandria, *Canonical Replies* 21, Joannou, *Discipline* II, 253; cf. 238-38 for authenticity: canons 16-29 are not considered authentic.

[46] *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, ed. I. E. Rahmani (Mainz 1899) 130-33; trans. G. S. Sperry-White, *The Testamentum Domini: A Text for Students, with Introduction, Traslation, and Notes* (Alcuin/GROW Liturgical Study 19 = Grove Liturgical Study 66, Nottingham 1991) 30; II, 20 (Rahmani 140-43; Sperry-White 50) even rules that a presbyter, not a deacon, bring communion to a sick priest.

[47] P. Bedjan (ed.), *Nomocanon Gregorii Barhebraei* (Leipzig 1898) 45-46 (Syriac text); Latin trans. J. A. Assemani in SVNC 10.2:24.

[48] For present usage in the non-Byzantine East, see Taft, BEW 141-42.

pleted, the Arabic *Passion of St. Anthony the Damascene*, recounts the conversion from Islam and consequent martyrdom of the Damascene St. Anthony Ruwah († 799). Chapter 2 describes how the saint, still a Muslim, observes a eucharistic liturgy on the feast of the martyr St. Theodore and has a vision of the consecrated host in the form of a snow-white lamb:

> When they had said the "Our Father who art in heaven," and the moment for communion had arrived, he looked at the lamb, (and saw) how it was cut up member by member, and how the priests approached and received a piece from the hand of the bishop.[49]

Visions of the fraction (with the host usually appearing in the form of the Christ child) are of course a topos. The issue here is not the veracity of the vision, but its liturgical context in which the priests receive communion from the hand of the bishop, a detail the *passio* would surely not have invented.

4. *Coptic Sources:*

a. Gabriel II ibn Turaïk (1131-1145)

I know of no early Egyptian evidence regarding the communion of the clergy, but the medieval Coptic communion rites are described by Patriarch Gabriel II ibn Turaïk (1131-1145):

> *Rules (rubrics) for the priest who celebrates the liturgy.* He receives communion first. Then he communicates the body to those priests officiating with him. But it is they who take the chalice and give it to him to receive. Then they give the chalice to one another in communion. Then the celebrating priest gives communion to the non-officiating priests in attendance in church, and he gives them the chalice, either himself or the priests officiating with him...[50]

---

[49] I. Dick, "La passion arabe de S. Antoine Ruwah, néo-martyr de Damas († 25 déc. 799)," Mus 74 (1961) 109-133, here 128. For the saint's conversion, baptism, and consequent martyrdom, see *Passion* 6-7, 10-11, *ibid.* 130-32. I am indebted to my colleague Heinzgerd Brakmann of the F.-J. Dölger Institut, Bonn, for bringing this text to my attention.

[50] L. Villecourt, "Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte," Mu 37 (1924) 201.

b. Cyril III ibn Laklak (1235-1243) and Gabriel V (1409-1427)

A century later the rubrics in chapters 6-7 of *The Book of the Guide* by Patriarch Cyril III ibn Laklak (1235-1243), a sort of rubrical primer for liturgical celebrants found in codex *Vatican Arabic 117,* has the presiding priest give communion even to bishops in attendance at the service, except in the case of the local diocesan, who precedes even the presiding celebrant in giving himself communion.[51] The same usage is found in the *Liturgical Order* of Patriarch Gabriel V (1409-1427).[52]

c. Present Usage

In the Coptic rite today the presiding bishop first gives himself communion, then serves the other bishops, priests, deacons, and people in that order. At a presbyteral liturgy, the presiding priest gives himself communion before communicating the other priests, deacons, and people.[53]

C. CLERGY COMMUNION IN BYZANTIUM:

I. Communion at the Pontifical Eucharist

We have already noted a few texts from Chrysostom to show that at Constantinople and, apparently, everywhere else, the higher clergy received communion at the altar first, before bringing it out to the faithful.[54]

---

51 G. Graf, "Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchs Kyrillos ibn Laklak," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 125.

52 A. 'Abdallah, *L'Ordinamento liturgico di Gabriel V - 88° Patriarca Copto* (Studia Orientalia Christiana: Aegyptiaca, Cairo 1962) 381.

53 Emile Maher Ishak, "Liturgical and Ritual Issues and Proposals concerning the Restoration of Communion," *Kleronomia* 26 (1994) 201-271, here 236-38.

54 See note 6 above. Though it is outdated, see also the treatment of the Byzantine clergy communion in I. Habert, *Ἀρχιερατικόν. Liber pontificalis Ecclesiae Græcæ* (Paris 1643) 264-70.

1. *The Life of St. Marcian the Œconomos († post 471):*[55]

In early Byzantine sources the only description of the communion of the clergy is in the earlier redaction of the *Life of St. Marcian the Œconomos,*[56] edited from codex *Jerusalem Sabas* 242 by Papdopoulos-Kerameus in 1897.[57] The passage in question recounts a miraculous occurrence in the life of St. Marcian († *post* 471[58]) during the reign of Emperor Leo I (457-474) and Patriarch Gennadios I (458-471), who appointed Marcian οἰκόνομος of the Great Church,[59] and who also appears as one of the *dramatis personae* named in the miracle story. The episode takes place during a concelebrated eucharist at Constantinople on December 22,[60] ca. 468-470, supposedly on the occasion of the transfer of the relics of the martyr St. Anastasia († ca. 304) to the Church of the Anastasia (ἀναστασία, resurrection) in the Portico of Domninos.[61] Saint Marcian, naked under his phelonion because he

---

[55] I resume here material from my earlier study, Taft, "St. Marcian."

[56] On Marcian, his *Vita,* and its redactions, cf. BHG 1032-1034b; Taft, "St. Marcian," 159. I am grateful to A.P. Kazhdan of Dumbarton Oaks for further references and information on Marcian and his *Vitae.* Prof. John Wortley of the University of Manitoba, who first alerted me to the existence of liturgical data in this *Vita,* believes that Marcian, generally referred to as a presbyter, is the rehabilitated ex-Novatian bishop Marcian of Constantinople (private communication, letter of 15 May 1981). The Church of the Anastasia, the setting of our story, was once a Novatian sanctuary: cf. Socrates († *post* 439), *Church History* II, 38.23-25, GCS neue Folge 1:166.15-22 = PG 67:328; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Bibliothèque byzantine, Études 7, Paris 1974) 448; cf. Taft, "St. Marcian," 159.

[57] A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* (St. Petersburg 1897) IV, 258-270. Prof. Wortley, who is preparing a critical edition of this *Vita,* which is earlier than the Metaphrastian redaction in PG 114:429-456, kindly provided me with his provisional text and apparatus of the relevant passage. It presents no variants significant for the substance of my argument.

[58] BHG 1032 wrongly dates Marcian's death 388, correcting it in *Novum auctarium* BHG (Subsidia hagiograpica 65, Brussels 1984) 1032-33d.

[59] Theodore Lector († *post* 527), *Church History, Epitome* 376, GCS 52:106.10-13.

[60] Date of the martyr St. Anastasia's feast, with station at the Church of the Anastasia, in the 10th c. Typikon of the Great Church: J. Mateos, (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n°. 40, Xe siècle.* Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963) I, 143.

[61] Though it later came to be considered the church of our martyr St. Anastasia, the name Anastasia referred originally not to the saint but to the reconstruction of the church by the Novatians when the sanctuary was in their possession: cf. Socrates († *post* 439), note 56 above; also id., *Church History* V, 7.1, GCS neue Folge 1:278.12-14 = PG 67:573D; Sozomen (5th c.), *Church History* VII, 5.3, GCS 50:10-15 = PG 67:1425A; Dagron, *Naissance d'une capitale* 448. On the church and portico, cf. R.

had given his garments to a beggar, appears during the liturgy miraculously vested in the royal purple.[62]

Though this miraculous occurrence, which is the point of the story, does not concern us here, the older *Vita*, which Wortley dates as "almost certainly no older than ca. 600 in its present form"[63] — hence between ca. 468-600[64] — is a precious and hitherto ignored source for the early liturgy of Constantinople anterior to the ms tradition. The pertinent section reads as follows:

1. Ἐλθόντες δὲ ἐν τῷ εὐκτηρίῳ οἴκῳ τῆς ἁγίας μάρτυρος Ἀναστασίας ἀπέθεντο τὰ ἅγια λείψανα, καὶ τῆς ἀκολουθίας πάσης γενομένης **2.** ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς τοῦ ποιῆσαι τὴν ἀκολουθίαν εἶπεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῷ μακαρίῳ Μαρκιανῷ· "Ἡ χαρὰ αὕτη ὑμετέρα ἐστίν· κέλευσον τὸ μυστήριον ἐκτελέσθαι." Ὁ δὲ μετὰ πάσης τροθυμίας δεξάμενος ἐποίει τὴν ἀκολουθίαν, **3.** καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ ἀσπασμοῦ, ὡς ἔθος ἐστὶν τοῖς ἱερεῦσιν, νίπτων τὰς χεῖρας περιέπλεκεν τὸ φελώνιον αὐτοῦ συσφίγγων, ἵνα μὴ ὁραθῇ, ὅτι γυμνός ἐστιν· οἱ δὲ παρεστῶτες ἱερεῖς καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἐθέασαντο, ὅτι βασιλικὴν στολὴν ἦν ἐνδεδυμένος ἔνδοθεν τοῦ φελωνίου

1. Coming to the oratory of the holy martyr Anastasia, they deposed the sacred relics, and when the whole office [of the dedication] was completed, **2.** at the time for accomplishing the rite of the holy anaphora, the archbishop [Patriarch Gennadios I] said to Blessed Marcian, "This favor is yours. Be pleased to complete the mystery." He, accepting with all zeal, was accomplishing the rite. **3.** And at the time for the kiss of peace, washing his hands as is the custom for the priests, he wrapped his phelonion about himself, girding it tightly lest it be seen that [underneath] he was naked. Now the priests standing by, and

Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin,* I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique.* Tome 3: *Les églises et les monastères,* 2nd ed. (Paris 1969) 22-25; id., "Ἔμβολοι τοῦ Δομνίνου. Τὰ Μαυριανοῦ," EO 36 (1937) 129-156; id., *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique* (AOC 4A, Paris 1964) 89-90. For another Anastasia incident, when Marcian is said to have saved the church during the September 454 fire in Constantinople, see Theodore Lector († *post* 527), *Church History, Epitome* 394, GCS 52:110.23-25; Theophanes Confessor (ca. 760-817), *Chronographia,* 2 vols., ed. C. de Boor (Leipzig 1883-1885, repr. Hildesheim 1963) I, 112.22-24.

[62] For an Arabic redaction of the story in the Arabic Paterika, see J.-M. Sauget, "Un épisode de la Vie de Marcianos de Constantinople accueilli dans des Paterika arabes," OCP 52 (1986) 271-298; cf. 273-74 for the portions of the relevant Greek text resumed in the Arabic version. The latter does have the patriarch invite Marcian to pray the anaphora, but the sections concerning the participation of the concelebrants in the kiss of peace and receiving communion from Marcian's hands are missing (284-91).

[63] Letter of May 15, 1981.

[64] Discussion in Taft, "St. Marcian," 161-62.

αὐτοῦ. **4.** Πληρώσας δὲ τὴν εὐχὴν τοῦ μυστηρίου, καὶ ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἐθεώρουν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ φαινομένην τὴν στολὴν διαλάμπουσαν καὶ οὐκ ᾔδεσαν τὸ γεγονός.

the archbishop, were surprised to see that he was wearing royal vesture under his phelonion! **4.** When the prayer of the mystery had been completed, and they were partaking of the most pure communion from his hands, they observed in his hands the apparition of the [imperial] vesture shining through, and they did not know what had happened.

This text contains several points of liturgical interest, all of which I have examined in detail elsewhere.[65] Relevant for us here are the description of a eucharistic liturgy in the presence of the patriarch and other "priests" — ἱερεῖς — (**2-3**), which in Byzantine nomenclature can mean presbyters or bishops or both.[66] The liturgy reflects a primitive form of concelebration, like that preserved by the Assyro-Chaldeans, in which one presbyter is chosen at the liturgy itself to pray the anaphora and consecrate the gifts (**2**).[67] The patriarch and other ministers were in the sanctuary, close enough to the altar to witnesss the miraculous appearance of the imperial purple under Marcian's phelonion (**3**). Apparently they also exchanged the kiss of peace with Marcian, for it is at precisely that point of the service that the saint was at pains to hide from them his nakedness. Furthermore, the assisting clergy received the sacrament — and they, including Patriarch Gennadios, did so from Marcian's hand (**4**).

2. *The 11th c. Patriarchal Diataxis of Codex British Library Add. 34060 (12th c.):*

Our next source for the same rite,[68] the oldest diataxis or ordo of the Byzantine patriarchal liturgy, which I have edited from the 12th-century codex *British Library Add. 34060,* describes a similar service

[65] Taft, "St. Marcian," 162-70.

[66] Taft, "Pontifical Liturgy" I, 296-97 note 50 = id., *Liturgy in Byzantium* II, 296-97 note 50.

[67] See Taft, BEW ch. 6, esp. 114-15, and the literature cited there.

[68] I review the sources of the Byzantine pontifical liturgy in Taft, "Pontifical liturgy" II, 90-97 = id., *Liturgy in Byzantium* ch. II, 90-97.

in a shape that I would date to the 11th century.[69] The text gives this set of complicated of rubrics for the communion of the clergy (I preserve the paragraph numbering from my 1980 edition):

> **X.1.** And after having divided enough [of the consecrated bread] and wiped and shaken his hands lest perchance a pearl (μαργαρίτην[70]) be left on them, he [the patriarch] descends from the [altar] platform and bows three times to the east, saying to himself, *"Your mystical supper..."* **2.** with him bows the priest (ἱερεὺς[71]) who is supposed to give him communion, and both mount the platform and kiss the holy altar. **3.** And first the bishop, having stretched forth his hands, receives. **4.** Then holding the bread in the last two fingers, with the other three he takes the other particle and gives it to the one that gave communion to him, **5.** who, after receiving it, kisses his hand and cheek. **6.** And both descend from the platform and after bowing down, consume the divine bread. **7.** then they wipe the hands clean on the discoi. **8.** And the archdeacon gives the chalice to the priest, and the bishop, after turning to him and bowing, communicates. **9.** Then he turn to the east and wipes the lips clean with the edge of the eiliton,[72] and makes three bows in thanksgiving. **10.** And after kissing the holy altar, he turns, and the chalice is taken from the priest, and [the bishop] communicates him. **11.** The priest, after receiving, bows to the bishop and kisses his right hand and takes the chalice. **12.** And thus the bishop goes and gives communion to those in the sanctuary. **13.** And after giving [communion] to everyone [in the sanctuary] he goes off [to give communion to the congregation]...[73]

---

[69] Taft, "Pontifical Liturgy" I-II = id., *Liturgy in Byzantium* ch. II; on the date of the liturgy described, cf. II, 98-101.

[70] A term frequently used to refer to a particle of the consecrated bread. Cf. L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque* (Paris 1895) 95; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 827.

[71] Probably one of the concelebrating bishops: in Byzantine Greek the term ἱερεὺς is used for anyone in priestly orders, bishop or presbyter, indiscriminately. In the later archieratikon of Gemistos, at any rate, one of the bishops communicates the patriarch, then receives in turn from him, in a rite similar to the one described here: see the next paragraph in this section.

[72] The eiliton or corporal was the only cloth spread under the eucharistic vessels and gifts on the altar in this period. It is now customary to use for this purpose the antimension, a decorated, relic-bearing, consecrated corporal somewhat akin to the Latin altar-stone and, like the latter, originally intended for use only when no consecrated altar was available. For the history of this innovation, see J. M. Izzo, *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches* (Rome 1975) esp. 110-24.

[73] Taft, "Pontifical Liturgy" I, 300-303 = id., *Liturgy in Byzantium* chapter II, 300-303.

Here, not only does the patriarch receive communion from the hands of another "priest" (ἱερεύς) — most likely a concelebrating bishop (**2**).[74] He even waits until that minister also has received the host in his hand so that both can consume the Holy Body together (**6**).

3. *The Archieraticon of Demetrius Gemistos (ca. 1380):*

This usage remained the rule in pontifical concelebrations of the Great Church as long as the rubrics of the archieraticon or pontifical diataxis of Demetrius Gemistos (ca. 1380) remained in force.[75] Gemistos details the ritual as follows:

> After the infusion of sufficient zeon for each of the chalices, the patriarch, or the protopope at his bidding, divides the rest of the particles (μερίδας) into small pieces (λεπτά) sufficient for everyone. Then the [newly] ordained bishop approaches, or the first among them if there is no [episcopal] ordination, and taking a particle of the holy bread, he gives it to the patriarch. He [the patriarch], taking it in the right hand and holding it in the palm with three fingers, takes another particle with the other two fingers and gives it to him [the bishop], who, receiving it, kisses the patriarch's hand and cheek, while the patriarch says: "Christ is in our midst," and the bishop [replies]: "He is and shall be!" After receiving the holy body with his hands, with the sponge he [the patriarch] wipes off his hands on the eiliton.
>
> The bishop, taking the first chalice, gives it to the patriarch, then [the patriarch] gives it to the bishop. And thus the bishop, taking the chalice with the veil, with some of the deacons helping him lest he stumble, stands by the right pillar [of the altar ciborium] giving communion to all who come up to receive.
>
> The patriarch, taking the holy diskos, gives particles of the holy bread to the rest of the bishops and presbyters, then they receive from the holy chalice [being held by the first bishop].
>
> The first bishop to communicate from among the rest of the bishops is given the second chalice by the deacons, and he stands by the left column, and with him stand those holding the rest of the chalices.
>
> The deacons, go off first to the place of the bema, and after asking and receiving forgiveness of one another, tie up their oraria and also approach and receive the holy bread and chalice.[76]

---

[74] See note 71 above.

[75] On this source see Taft, *Great Entrance* xxxvii-viii.

[76] Dmitr II, 315-16.

In a word, as in the earlier sources, the rubrics scrupulously regulate that everyone including the patriarch receive first the holy bread, and then the chalice, from the hand of another.

4. *Slavic Usage:*

For the later Slavonic hierarchical communion ritual, right up through the end of the 16th century Slavonic liturgical books have engravings showing bishops in pontifical vestments (hence they must have been celebrating: a bishop only assisting at the liturgy, even if communicating, does not vest) receiving the sacrament from the hands of another bishop.[77] Though such illustrations may, of course, be archaizing and thus anachronistic, literature concerning the eucharistic devotion of Ukrainian Catholic hieromartyr St. Josaphat Kuntsevich, bishop of Vitebsk (1617-1623), a daily communicant, reports that if he was not presiding at the liturgy he received the sacrament from the hands of the priest.[78]

II. Communion in the Ordination Rites of the Great Church

Similar usages are verified in the early Constantinopolitan ritual for ordinations to major orders. The ordination rubrics in the earliest euchology ms, the 8th c. *Barberini Gr. 336*, are somewhat laconic.[79] They are considerably more detailed in the archieratikon or Euchology of the Great Church, *Paris Cosilin 213*, a ms copied in Constantinople in AD 1027,[80] and in the later 13/14th c.[81] "Bessarion Codex" *Grottaferrata Γβ I*.[82]

[77] The Trebniki of L'viv 1682 (f. 49^{v}), 1695 (f. 49^{r}); the Služebnik/Molitvoslov/Trebnik of Kiev, 1646 (f. 216^{r}). I am indebted to my colleague Prof. Sophia Senyk for these references.

[78] L. D. Huculak, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596-1839)* (Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, Series II, Section 1, vol. 47, Rome 1990) 34; Я. Левицький, "Св. Йосафат Кунцевич в світлі проповиций XVII і XVIII ст.," in J. Slipyj, (ed.), *Св. свщм Йосафат Кунцевич. Матеріали і розвідки з нагоди ювилею* (Праці Богосл. науч. тов. = Opera theologicae Societatis Ucrainorum, vol. 1, L'viv 1925) 88. I owe this latter reference to my colleague Prof. Sophia Senyk.

[79] Parenti-Velkovska §§157-164.

[80] Ff.27^{r}-32^{r} = Duncan 38, 41-42, 45-46; on the date, *ibid.* iv. On this ms see S. Parenti, "L'*Ektenê* della Liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Petersburg gr. 226," in E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska (eds.), *Εὐλόγημα. Studies in Honor of Robert Taft, S.J* (SA 110 = AL 17, Rome 1993) 295-318, here 312-13, note 84.

1. *Episcopal Ordination:*

At an episcopal ordination the newly ordained bishop communicates first — the rubric just says "and he receives first before the others the Holy Body and Blood of Christ (καὶ πρῶτος τῶν ἄλλων τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνει)" without specifying how, from his own hand or that of the presider, but the latter is more likely in the light of even later documents prescribing that. Then the newly ordained hierarch gives communion to the ordaining bishop and the others.

2. *Ordination to the Presbyterate:*

In the case of a newly ordained presbyter, after receiving first the sacred bread then the chalice from the ordaining bishop "before the other presbyters, he communicates the rest himself (μεταδίδωσιν αὐτὸς τοῖς λοιποῖς)." Though who "the rest" are is not specified, it probably means that the newly ordained presbyter administers the chalice to the other clergy in the sanctuary.

There are some interesting peculiarities in the *Coislin 213* communion rubric when the Patriarch of Constantinople is ordaining to the presbyterate a deacon holding the office of archdeacon[83]:

---

[81] Ed. Arranz, *Eucologio* (ordinations 142ff). This ms was also the subject of a thesis directed by M. Arranz: G. Stassi, *L'Eucologio Gb I "Bessarione" di Grottaferrata* (Unpublished dissertation, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1982). The date of the ms is estimated, variously, between the 11/14th centuries. Arranz, *Eucologio* 8, and Józef M. Maj, *Coislin 213. Eucologio della Grande Chiesa. Manoscritto greco della Biblioteca Nazionale di Parigi (ff. 101-211)* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Pontificio Istituto Orientale, Rome 1995) 15, favor an 11th c. date for the liturgy found in the "Bessarion" codex; A. Jacob, "Une édition de l'euchologe Barberini," *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 64 (1997) 5-31, here 30, dates the ms itself to the end of the 12th; A. Strittmatter, "The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar. Barberinus graecus 336," *Ephemerides liturgicae* 47 (1933) 329-367, here 330 note 4, to the 12/13th c.; Parenti-Velkovska xxxiii, no. 4 (= ms **G01**) to the end of the 13th c.

[82] Ff. 41^{r}, ed. Arranz, *Eucologio* 146. Where there are differences in the rubrics of the two mss, my description follows the older *Coislin 213* text.

[83] The Table of Contents of *Coislin 213* (Dmitr II, 995 note 1; Duncan 42, note 9) specifies that the Archdeacon of the Great Church is the ordinand envisaged. Despite numerous references to this official, after the protopapas the chief cultic minister of the Great Church, "il reste dans l'ombre": J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11, Paris 1970) 114; cf. further references to the archdeacon in *ibid.* 20-22, 64-65, 178, 193, 208, 212, 132-34, 272, 285, 353; Ps.-Kodinos, *Traité des offices*, ed. J. Verpeaux (Le monde byzantin, Paris 1966), index 380, s.v. ἀρχιδιάκονος.

Καὶ οὕτως μεταδίδους, μεταδίδωσι τῷ πατριάρχῃ τῆς ἁγίας κοινωνίας, καὶ μεταλαμβάνει πρῶτος καὶ εἰ συμβῇ ἐπισκόπους παρεῖναι. Καὶ μεταλαμβάνων τὸ ποτήριον ἐκ τοῦ πατριάρχου, μεταδίδωσι τοῖς κοινωνοῦσιν ἐν τῷ ἱερατείῳ.[84]

And thus giving back [the prosphora he had been holding during the anaphora], he gives the Holy Communion to the patriarch. And he [the newly ordained] receives [communion] first even if bishops happen to be present. And after receiving the chalice from the patriarch, he [the newly ordained] gives [it] to the communicants in the sanctuary.

Despite the room for confusion caused by the maddening failure of rubrical texts to specify clearly the subjects of verbs or the antecedents of pronouns, the meaning is clear enough in the light of the traditional Byzantine presbyteral ordination ritual, according to which the neo-presbyter is given a piece of the eucharistic prosphora (ἡ παρακαταθήκη) at the beginning of the anaphora,[85] then returns the (now consecrated) bread to the presider just before the fraction, at the "Holy things for the holy." So the communion ritual in the above rubric comprises the following four steps:

1. Just before communion the archdeacon just ordained presbyter first gives back to the patriarch the παρακαταθήκη he had received earlier.
2. Then he serves the patriarch communion.
3. Next, the patriarch gives the newly ordained presbyter communion first, even before the concelebrating bishops receive.
4. After receiving the chalice from the patriarch, the new presbyter administers it to the others in the sanctuary, doubtless after they had received the host from the patriarch himself, though the text does not say so.

That, at least, is how I would interpret the ritual in the light of the other sources and of later usage.[86]

---

[84] Ed. Duncan 42; Arranz, *Eucologio* 152.

[85] Or in later usage and still today, after the consecration: cf. mss in the following note.

[86] Cf. the preceding sections C.I.1-3 above and other mss of the archieratikon of Gemistos (ca. 1380) in Dmitr II, 312-16.

3. *Ordination to the Diaconate:*

A newly ordained deacon receives communion from the ordaining hierarch before the other deacons, but after the bishops and presbyters. Then, if two chalices are being used, the newly ordained deacon receives the second chalice from the patriarch and immediately goes outside the chancel with it to assist in communicating the laity. The earlier rubrics in *Barberini Gr. 336* have the newly ordained deacon receive the bread and cup from the ordaining bishop, then the deacon "gives the Sacred Blood to those who approach (μεταδίδωσιν τοῖς προσερχομένοις τοῦ ἁγίου αἵματος)."[87]

4. *The Ordination of a Deaconess:*

A newly ordained deaconess also receives communion from the hand of the ordaining bishop in the sanctuary, together with the deacons, receiving the host and the chalice from him separately, and even taking from him the chalice in her own hands. But she then places the chalice on the altar,[88] for she is not allowed to give communion to anyone else (οὐδενὶ μεταδίδωσιν).[89]

III. Communion at the Presbyteral Liturgy

This older usage described in the earlier sources of the episcopal liturgy was not determined by rank — i.e., by whether or not the presiding minister was higher up the hierarchical ladder than his concelebrants. For we see the same practice in the rubrics of Byzantine presbyteral concelebrations from both the Constantinpolitan center and the Italo-Greek periphery.

---

87 Parenti-Velkovska §162.13.

88 *Ibid.* §164.13.

89 Duncan 48; Arranz, *Eucologio* 160.

1. *The Rite of Constantinople in the Latin Version of Leo Tuscan (AD 1173/4):*

The Latin translation of CHR, made in 1173/4[90] from a Constantinopolitan Greek euchology source by Leo Tuscan of Pisa, translator of the imperial chancellery,[91] prescribes a practice similar to that of the pristine pontifical rite, though if the presbyter is celebrating alone he communicates himself:

> Then he [the presiding priest] pours the hot water into the chalice, as much as is needed. Next, if he is alone he receives the Lord's body. But when there are several priests, the first among them, having received communion, gives it to the others, who kiss his hand and cheek. And he likewise receives the eucharist from one of the others. And in like manner they give the chalice to one another, so that they can drink the blood of the Lord. And when the priests, as was said, have finished, the archdeacon says: *Deacons, let us approach.*
>
> And approaching, they receive as did the priests. Then each one kisses the priest's cheek.[92]

2. *Otrantan Sources:*

a. The Letter of Patriarch Michael III to Paul of Gallipoli (AD 1174)

This Constantinopolitan usage is confirmed in an 1174 letter of Patriarch Michael III[93] (1170-1178) to bishop Paul of Gallipoli[94] in reply to Paul's queries concerning matters liturgical, specifically the Liturgy of the Presanctified, the fraction, and the ever-problematic

---

[90] The editor of this version, A. Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique," OCP 32 (1966) 111-162, here 112-14, dates it between 1173-78; more recently, M. Coll i Alentorn, "Un Català, promotor de la traduccio de la Liturgia de sant Joan Crisòstom," *Miscellania liturgica catalana* (Barcelona 1978) 49-52, narrows the date to between the end of 1173 and January 1174.

[91] Jacob, "La traduction par Toscan" (previous note) 112-14.

[92] *Ibid.* 160.

[93] Incorrectly called "Anchialos": see A. Kazhdan, "Michael III," ODB 2:1364-65.

[94] A town on the Gulf of Taranto coast of the Salento peninsula that forms the heel of the Italian boot.

Prothesis rite.[95] The patriarch's instructions about the fraction, later incorporated into the 12th c. Italo-Greek Typicon of the Monastery of St. Nicholas of Casole near Otranto in Apulia and preserved in the two of its extant mss, *Turin C III 19* (AD 1173) and *Barberini Gr. 350* (AD 1205),[96] are as follows:

Δέξαι καὶ τοῦτο ὡς ὅτι μετὰ τὸ ὑψῶσαι τὸν θεῖον ἄρτον καὶ "τὰ Ἅγια τοῖς ἁγίοις" ἐπιφωνηθῆναι, κατακλᾷ τοῦτον ὁ ὑψῶν εἰς τέσσαρα καθὼς ἐστι κεχαραγμένος. Καὶ ἀπὸ τῶν ἀνωτέρω δύο τετάρτων τέμνεται μερίδας δύο καὶ τίθησιν ἰδίᾳ ἵνα ταύτας κατασπάσωσιν[97] ὅ τε μελίζων αὐτὸς καὶ ὁ συμμετέχων μετ' ἐκεῖνον, τῶν δύο ὁμοῦ ἱσταμένων τῆς ἁγίας τράπεζης ἔμπροσθεν καὶ τρεῖς προσκυνήσεις ποιούντων. Εἶτα ὑφαπλοῖ τὴν χεῖρα πρότερον ὁ μελίσας καὶ κατατίθησι τὸν ἄρτον ὁ δεύτερος, εἶτα πάλιν ἐκεῖνος τούτῳ. Ὁμοίως καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου ποτηρίου· ὁ πρῶτος μετέχει πρότερον, ὁ δὲ δεύτερος ἔπειτα.[98]

Note this too. After the divine bread is elevated and "the Holy things for the holy!" proclaimed, the one who elevated [the Lamb] breaks it into four parts, along the incision made [during the Prothesis]. And from the two upper quarters he divides into two particles [each], and places [them] separately [on the diskos], so that the one performing the fraction and the one who communicates after him can receive. The two of them stand together before the holy altar and make three prostrations. Then the one who accomplished the fraction opens his hand first and the second puts the bread in it, then the other does the same for him. Likewise also from the chalice, the first receiving first, then the second.

---

[95] Cf. Taft, "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'," DOP 42 (1988) 179-194, here 192-94; id., *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy, Collegeville: The Liturgical Press 1993) 75, 81-83.

[96] Edited from *Barberini Gr. 350* by Cozza-Luzi 167-71 (= Reg 31). On the Casole monastery, see the references Jacob, "Lettre," 144 note 1. Full information and bibliography on this document, its date and importance, and the places and *dramatis personae* involved, in Jacob, "Lettre"; id., *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome*, (unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968) 343-45; id. "Un opuscule didactique otrantais sur la liturgie eucharistique. L'adaptation en vers, faussement attribuée à Psellos, de la Protheoria de Nicolas d'Andida," RSBN n.s. 14-16 [24-26] (1972-1979) 161-178, here 165-66; id., "L'épigramme"; Ph. Hoffmann, "Une lettre de Drosdos d'Aradeo sur la Fraction du Pain (Athous Iviron 190, a.D. 1297/1298)," RSBN 32-33 (1985-1986) 245-284.

[97] On the meaning of the verb σπάω here and, in the same context, in a eucharistic epigram of George of Gallipoli, see Jacob, "L'épigramme."

[98] Text in Jacob, "L'épigramme," 129; Cozza-Luzi 171.

Jacob remarks that

> Le sens du verbe καταcπάω est clair: la fraction terminée, deux parcelles sont mises de côté pour servir à la communion du célébrant et de celui qui communie immédiatement après lui: ceux-ci les retirent (καταcπάω) tour à tour de la patène, les déposent dans leurs mains respectives et communient.[99]

But in fact they give each other communion, as this text and other, contemporary witnesses to the Byzantine ritual uniformly prescribe.

The detailed communion rubrics of these patriarchal instructions were incorporated not only into the Typicon of Casole but into the Euchology of the Great Church of Otranto in codex *Ottoboni Gr. 344* (AD 1177), where they follow (Καὶ ἄλλως) and supercede the simpler euchology rubric: "Then the priest communicates and distributes [communion] to the other priests and to the deacons."[100] They are also found in numerous other euchologies of the Salentan tradition, and may be considered normative for the rite of Otranto.

b. The Roll *Vallicelliana G 70 (112)* (12/13th c.)

The rubrics of the 12/13th c. Salentan roll *Vallicelliana Gr. 112 (G 70)* also has the priest serve communion to himself and to the concelebrating priests and deacons:

Καὶ διελὼν τὸν ἄρτον ὁ ἱερεὺς εἰς γ´ μερίδας, τὴν μὲν μίαν τίθησι ἐν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ, λέγοντος τοῦ διακόνου *Πλήρωσον, δέσποτα,* ὁ ἱερεύς· *Πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου,* τὴν δὲ ἑτέραν τίθησι ἐν τῷ δίσκῳ, τὴν δὲ τρίτην μεταλαμβάνει καὶ ἐπιδίδει καὶ τοῖς λοιποῖς ἱερεῦσι καὶ διακόνοις. Καὶ ὁ διάκονος κρατεῖ τὸ θερμόν, λέγων πρὸς τὸν ἱερέα· *Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ ζέον τοῦτον,* ὁ ἱερεύς· *Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ἡ δόξα αὐτοῦ ἀκατάληπτος, πάντοτε, νῦν καὶ αἰεί.* Καὶ μεταλαμβάνουσιν ἐκ τοῦ ἁγίου ποτηρίου, λέγων ὁ

And the priest, breaking the bread into three pieces, puts one into the holy chalice, while the deacon says: "Fill, master." The priest: "The fulness of the Holy Spirit." And he puts the other [piece] on the diskos, and communicates from the third, and also gives it to the rest of the priests and deacons. And the deacon, holding the hot water, says to the priest: "Bless, master, this zeon. The priest: "Blessed is our God and his incomprehensible glory, always, now and forever." And they receive from the holy chalice,

---

[99] Jacob, "L'épigramme," 129-30.

[100] Jacob, *Formulaire* (note 96 above) 360.

ἱερεύς· *Τιμήσωμεν τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον.*[101]

with the priest saying: "We venerate the blood of Our Lord Jesus Christ, unto the remission of sins and life everlasting."

c. Otrantan Tuscan and *Karlsruhe Ettenheimmünster (13th c.)*

In the 13th c. Otrantan codex *Karlsruhe EM 6*, CHR and the Otrantan revision of Tuscan's version from ca. 1174/8-1198 both give the same clergy communion rubrics for concelebration, but interspersed with the later communion prayers and formulas.[102]

d. Later Otrantan Sources

Despite this variety concerning the rubrics for the presider's communion — some rubrics have the presider serve himself, others have him receive from the hand of a concelebrant — even later Otrantan sources continue the older usage of having the presiding concelebrant receive the host from the priest assisting him or even, doubtless in the absence of a presbyter, from the deacon, as we see in this rubric of the early 14th c. ms *Vatican Gr. 2324*: "The presider[103] receives the Divine Bread brought to him by the priest or deacon (Ὁ μὲν πρωτόθρονος λαμβάνει τὸν θεῖον ἄρτον ἀπὸ τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἱερέως ἢ ἀπὸ τοῦ διακόνου...)."[104]

---

[101] Transcription of S. Parenti. The tripartite melismos, a Salentan peculiarity, I discuss in Taft, *Precommunion*, chapter VII, section C.I.4.

[102] R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlin 1908) 31-32; A. Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 38 (1967) 49-107, here 104-5.

[103] On the term πρωτόθρονος, see Charles du Fresne du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* (Lyons 1688, repr. Graz 1958) 498, who interprets it "primate." However, the rubrics of CHR in the 15th c. Salentan codex (cf. Jacob, "Lettre," 162-63) *Vatican Borgia 7* uses the same term at the *Orate fratres* dialogue for the presiding priest or "first concelebrant" at a eucharistic concelebration, f. 16r: Εἶτα λέγει κλίνας τὴν κεφαλὴν ὁ πρωτόθρονος τοῖς ἐν δεξιῷ καὶ ἀριστερᾷ· Εὔξεσθε ὑπὲρ ἐμοῦ ἀδελφοί (personal communication of S. Parenti).

[104] A. Jacob, "Fragments liturgiques de Terre d'Otrante," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 43 (1973) 345-376, here 361.

3. *Manuscripts from Calabria:*

a. 12th c. Rossano Euchologies

Three 12th c. Italo-Greek codices from the region of Rossano continue to reflect the pristine usage. For example, *Grottaferrata Γβ II* (f. 20^{r-v}) has these rubrics at communion:

> And the [presiding] priest bows three times before the altar, and one of the concelebrating priests gives him one piece of the particles. And he, in turn, gives another piece to the [concelebrating] priest. And they receive in like manner from the chalice, giving it to each other, and they kiss each other. And the second communicating priest stands to the right side of the holy altar holding the chalice, and the rest of the priests come up and receive and kiss him. Likewise the deacons, but the subdeacons and the rest of the clergy and the laity receive [communion] in the mouth and do not give the kiss. Likewise from the chalice. And after the communion [of the clergy in the sanctuary] the deacon says: "With fear approach!"[105]

The final rubric about the laity communicating in the mouth — καὶ ὁ λαὸς ἐν τῷ στώματι μεταλαμβάνουσιν ὡς οὕτως καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου — might seem to imply that the laity at that time still received the eucharistic Body and Blood separately, and not together via intinction. But that would be highly improbable even as a local holdover of earlier practice, and the rubric doubtless refers only to the clergy in minor orders and other servers in the sanctuary. The placement of the rubric *before* the deacon invites the laity to come up to communion would seem to justify this interpretation. Two mss from the same century and region,[106] *Vatican Gr. 1811* dated AD 1147 (f. 87^{v}) and *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (f. 22^{v}), repeat the rubric, though the latter ms restricts it to the subdeacons.

b. Codex Basilii Falascae (1344-1357)

The last Calabrian ms I know of with circumstantial concelebration communion instructions is the 14th c. euchology "Codex Basilii Falascae" (= *Grottaferrata Γβ III*), copied between AD 1344-1357 in Tropea, a coastal town on the Capitano Vaticano promontory at the

---

[105] The text of this rubric is edited in Hanssens, "De concelebratione" (note 22 above), 512; trans. Taft, BEW 137.

[106] On the Rossano provenance of these mss, see S. Lucà, "I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII," *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 60 (1993) 62.

toe of Italy.[107] Its rubric (f. 31v) reads: "And taking one particle, he breaks it, gives [communion] to the deacon and to the concelebrants, saying to himself, 'At your Mystical Supper.' (Καὶ λάβων μίαν μερίδα, κλᾷ, δίδει τῷ διακόνῳ καὶ τοῖς συλλειτουργοῦσιν, αὐτῳ λέγων· Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ)."[108]

4. *Slavic Usage:*

Slavonic mss of the 12/14th centuries continue to give rubrics reflecting the same usage for the presbyteral liturgy as that prescribed in *Grottaferrata Γβ II.* (see section C.II.1 above).[109]

IV. Reconciliation Rites before Communion

1. *The Kiss of Peace:*

Three 11/12th c. sources of the pontifical and presbyteral liturgy cited in the previous two sections, codex *British Library Add. 34060* and the version of Leo Tuscan, both witnessing to Constantinopolitan usage, and, from the Rossano region of S. Italy, codex *Grottaferrata Gb II*, have the clergy — but not the laity — exchange the kiss of peace when receiving communion.

St. Symeon of Thessalonika († 1429), *Expositio de divino templo* 99, witnesses to the continuation of the same usage at the end of Byzantium:

> *What does it represent that the ordained kiss the bishop's right hand and cheek at communion?*

---

[107] A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano* (Grottaferrata 1883) 249-51; Jacob, "Rouleaux grecs et latins dans l'Italie méridionale," in P. Hoffmann, Ch. Hunzinger (eds.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Age, en Orient et en Occident* (Collection bibliologie, Paris 1998) 69-97, here 89.

[108] The ms reading by S. Parenti; cf. Goar 152; M. I. Orlov, *Литургия св. Василия Великаго* (St. Petersburg 1909) 286 (apparatus P^5). "At your Mystical Supper..." is the incipit of the Holy Thursday troparion used also as a precommunion prayer in the medieval sources.

[109] A. A. Dmitrievskij, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Часть I. *Службы круга седмичнаго и годичнаго и чинопоследования таинств. Историко-археологическое изследование* (Kazan 1884) 127; A. Petrovskij, "Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de s. Jean Chrysostome," in *XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo,* a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407-1907 (Rome 1908) 859-928, here 870, 877, 884; Orlov (previous note) 291 (apparatus).

> Then, having given a portion of [the eucharist] to all the others who kiss his hand and his cheek, he [the bishop] proclaims the communion of the Body of Christ in the coming age and the inseparable union with Him. Hand and cheek receive the kiss, the first as rendering service and touching the awesome things, and the cheek because it is the organ of speech from which come the prayers, and because of the love and communion in Christ that the words, "Christ is in our midst," confirm, but also because of the Lord enduring a blow on the side of the head, so that the bishop, in acting, be reminded that the Master became a teacher of such humility, lest he be in any way exalted by doing such divine and great deeds.[110]

The core symbolism for the kiss is of course "the love and communion in Christ"; the rest is medieval fancy. Note that the communicating clergy also exchanged the traditional greeting accompanying the kiss of peace before the anaphora:'Ο Χριστὸς ἐν μέσῳ ἡμῶν. Καὶ ἔστι καὶ ἔσται — "Christ is in our midst! He is and shall be!" which first appears in the archieratikon of Gemistos ca. 1380,[111] though similar formulas of greeting were in use earlier.[112]

Though found in few Greek mss, the precommunion kiss was not a local usage restricted to a few regions. Christopher Walter and especially Sharon Gerstel have brought forth iconographic evidence for the practice in "Communion of the Apostles" frescoes portraying the liturgical Holy Communion with Jesus as minister of the eucharist to the apostles.[113] The stylized scene in which the apostolic communicants embrace as they approach to receive the sacrament is repeated in four 13th c. frescoes in churches of Byzantine Macedonia: St. Panteleimon in Nerezi, St. John the Theologian in Veroia, St. Nicolas in Manastir, and St. Constantine in Svečani.[114] And Slavonic mss from

---

110 PG 155:744BC; trans. adapted from Hawkes-Teeples, *Praise* (note 1 above) 196.

111 Dmitr II, 311. cited above in section C.I.3.

112 See Taft, *Great Entrance* 392.

113 Sharon E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary* (College Art Association Monograph on the Fine Arts 56, Seattle/London 1999) 59-63; eadem, "Apostolic Embraces in Communion Scenes of Byzantine Macedonia," *Cahiers archéologiques* 44 (1996) 141-148. I am indebted to Prof. Gerstel for providing me copies of her publications. Cf. slso Walter, *Art and Ritual* 215. For a recent interpretation of the "Communion of the Apostles" scene, with the previous relevant bibliography, see A. Lidov, "Byzantine Church Decoration and the Great Schism of 1054," Byz 68 (1998) 381-405. I am grateful to the author for sending me his study.

114 Gerstel, *Sacred Mysteries* (previous note) 59, 95-96, 97-99, and 86-87 fig. 16, 146 plate IV, 171 fig. 32, 173-74 figs. 35, 37; eadem,"Apostolic Embraces" (previous note), 143-46 and figs. 2-6.

the 13th through the 16th centuries retain the practice, in some mss even at presbyteral liturgies without concelebrating presbyters, when the priest exchanges the kiss with the deacon.[115] So here as elsewhere in liturgical usage, the silence of mss concerning a secondary devotional practice in the liturgy is no indication it was not in actual use. That is especially true of concelebrated liturgies. Usages peculiar to concelebration are usually not reflected in the general euchology rubrics, which envision the liturgy celebrated by one presbyter with a deacon.

The parallel between the Byzantine precommunion reconciliation and the precommunion *pax* of the Roman Mass is, of course, obvious — but with some differences. In the Roman tradition the people a well as the clergy exchanged the *pax*, but after the Lord's Prayer, in the precommunion rites, where it is still found today as a sign of reconciliation in conjunction with the concluding Our Father forgiveness petition — "Forgive us our trespasses as we forgive those who trespass against us ... and deliver us from evil" — and the embolism which resumes it.[116] In other traditions like the Byzantine, the kiss of peace is also a sign of reconciliation, but before the anaphora, in the sense of Mt 5:23-24: "If you are offering your gift at the altar, and there remember that your brother has something against you ... first be reconciled to your brother, and then come and offer your gift."[117]

Despite this obvious parallel, the Roman usage aroused Byzantine ire in the 11th c. period of anti-Latin polemics surrounding the azyme controversy under Patriarch Michael I Cerularius (1043-1058),[118] and especially following the Latin conquest and occupation

[115] Petrovskij, "Rédaction slave" (note 109 above), 870, 884, 910-11, 923.

[116] See J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite. Missarum sollemnia,* 2 vols. (New York 1951, 1955) II, 321-32. The embolism following the Lord's Prayer (see *ibid.* 284-87), a liturgical unit found in every traditional eucharistic liturgy but the Byzantine, is a prayer for forgiveness that takes its cue from the conclusion of the Our Father: "Sed libera nos a malo" — "Libera nos, quæsumus, Domine, ab omnibus malis..." For the embolism in eastern eucharists, see Brightman 60:9-13 (St. James); 100.12-19 (W. Syrian); 136.11-17 (St. Mark); 182.24-29 (Coptic); 234.33-235.3 (Ethiopian); 296.6-12 (E. Syrian); 446.12-15 (Armenian).

[117] See Taft, *Great Entrance* 374-96.

[118] See Darrouzès, "Stilbès," 50-100, here 51-56, 91-11; on the azyme controversy in general, A. Michel, *Humbert und Kerullarios,* 2 vols. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 21, 23, Paderborn 1924, 1930); M. H. Smith III, *And taking bread... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054* (Théologie historique 47, Paris 1978); J. H. Erickson, "Leavened and Unleavened Bread: Some Theological

of Constantinople (1204-1261).[119] The problem first emerges in a polemical treatise *Against the Franks and the Other Latins* 27, attributed to Patriarch Photius (858-867, 877-886) but not antedating the 11th century.[120] The text, an anti-Latin omnium-gatherum diatribe ranging from the serious to the trivial, says apropos of the Latin communion rites:

Τὴν μετάληψιν τῆς κοινωνίας οὐχ ὡς ἡμεῖς ἐκτελοῦσιν, ἀλλ', ὡς φασίν, ὁ λειτουργῶν ἱερεὺς τὸν μεταλαβεῖσθαι βουλόμενον ἀσπάζεται μόνον καὶ τὸν ἀσπασμὸν λαμβάνει ἀντὶ κοινωνίας.[121]

They do not participate in the reception of communion as we do, but, so they say, the celebrating priest communicates one who wishes to [receive] only with a kiss instead of communion.

According to Tia Kolbaba, who set herself the unenviable task of studying this polemical literature,[122] this accusation is a commonplace in such Byzantine lists of Latin errors.[123] Another of these lists she has recently edited, Meletios Galesiotes (ca. 1209-1286), *Logos 3 Against the Italians or against the Latins,* written between 1276-1280, pillories forty accusations from "Very many others of the most barbaric customs they [the Latins] hold as if they were pious."[124] Our topos is number 27:

ΚΖ'. "Λάβετε, φάγετε", φησίν, αὐτοὶ δ' ἱερουργοῦντες ἐνδείκνυνται τὸ ἀσπασμὸν ἀντὶ τῆς κοινωνίας.[125]

They say, 'Take, Eat'. But their celebrants present a kiss instead of communion.[126]

Implications of the Schism of 1054," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1972) 155-176.

[119] Darrouzès, "Stilbès," 56-60, 91-100.

[120] H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abteilung XII., II. Teil: Byzantinisches Handbuch, Bd. I. Munich 1959) 562.

[121] J. Hergenröther (ed.), *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia* (Regensburg 1869) 70.

[122] T. Kolbaba, *Heresy and Culture. Lists of the "Errors of the Latins" in Byzantium* (PhD dissertation, University of Toronto 1991).

[123] T. Kolbaba, "Meletios Homologetes *On the Customs of the Italians,*" REB 55 (1997) 137-168, here 163 note 51. I am grateful to Prof. Sharon Gerstel from bringing this article to my attention.

[124] *Ibid.* 167.

[125] *Ibid.* 148.

[126] *Ibid.* 163.

Constantine Stilbes, rhetorician, poet, and metropolitan of Kyzikos under his monastic name Cyril from ca. 1204, is even more peremptory:

Κἂν ἀρχιερεὺς εἴη καὶ ἱερεὺς ὁ προσάγων, αὐτὸς μόνος τοῦ προσκομισθέντος μεταλαμβάνων τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ἱερατικοῖς τε καὶ λαϊκοῖς φιλήματι τὴν μετάληψιν τῆς κοινωνίας ἀφοσιοῖ. Καὶ ποῦ ποτε λοιπὸν παρ' αὐτοῖς τὸ "ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον", ἐπεὶ οὐ μετέχουσι τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστου, κἂν ἄμεμπτον ὑποθώμεθα τὸ προσφερόμενον.[127]

Regardless of whether the celebrant is a bishop or a priest, he alone communicates in the offering, giving communion to all the others, priests or laity, by means of a kiss. What on earth remains for them of the words, "who eats my flesh and drinks my blood has eternal life," since they do not receive the body and blood of Christ — if we presume for the sake of argument that the offering is blameless?

When Stilbes accuses the Latin presider of not sharing communion with the other priests, he may be presuming, wrongly, that the Latins had a form of eucharistic concelebration like the Byzantines, at which, of course, all concelebrating priests receive communion from the consecrated gifts. And he takes the Roman kiss of peace to be a sort of ersatz communion.[128] Whatever is behind Stilbes' interpretation, it is a complete invention. Of course from the 4th century on, frequent communion had declined in the West as in the East (though the West, unlike the East, eventually managed to address the problem). But the Latins never considered their precommunion *pax* a substitute for communion like the antidoron in the East, a far more apt issue for debate in the context of substitutes for communion, which our polemicists neglect to mention.

2. *Rites of Mutual Forgiveness:*

Today, at least in some usages, concelebrating presbyters approaching the sacrament bow to their fellow ministers requesting forgiveness of their sinfulness with formulas that only rarely have

---

[127] Darrouzès, "Stilbès," 63-64. On Stilbes, see also J. Darrouzès, "Notes de littérature et de critique," REB 18 (1960) 184-187; A. Kazhdan, "Stilbes, Constantine," ODB 3:1956-57. I am grateful to H. Brakmann for bringing Stilbes to my attention (letter of July 15, 1992).

[128] Jungmann, *The Mass of the Roman Rite* (note 116 above) II, 321-32.

found their way into the liturgical text. The practice, common in Russian usage, is not unknown in Greek Orthodox practice as reflected in one modern (1977) edition of the liturgy, where just before the presider communicates we find this short reconciliation ritual:

Τότε προσέρχονται ἵνα κοινωνήσωσιν· ὁ δὲ Ἱερεὺς λέγει τῷ Διακόνῳ ἢ τῷ συλλειτουργῷ τοῦ, ἢ τοῖς τυχὸν παρισταμένοις ἄλλοις κληρικοῖς ὑποκλινόμενος·	*Then they approach to communicate. The priest, bowing, says to the deacon or concelebrant, or to the other clergy who happen to be in attendance:*
Ἀδελφέ, καὶ συλλειτουργέ, συγχώρησόν μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. (Ἢ Συγχωρήσατέ μοι, ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, τῷ ἁμαρτωλῷ.)	My brother and concelebrant, forgive me the sinner! (Or: Brothers and fathers, forgive me the sinner!)
Ἀποκρίνεται δὲ ὁ διάκονος·	*And the deacon replies:*
Τῆς ἱερωσύνης σου μνησθείη Κύριος ὁ Θεὸς ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ πάντοτε· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.[129]	May the Lord God remember your priesthood in his kingdom always, now and forever, and unto the ages of ages!

V. The Degeneration of the Traditional Clergy Communion Rite

1. *St. Symeon of Thessalonika (†1429):*

By the 15th century, though the rubrics of the pontifical diataxis in the 15th c. *St. Andrew Skete Codex* from the Russian Skete of St. Andrew on Mt. Athos pass over the communion rite in silence,[130] St. Symeon of Thessalonika († 1429), *De sacris ordinationibus*, describing Holy Communion in the rites of ordination, shows that the communion ordo in the ordination rites of the Great Church had already begun to disintegrate. At the ordination of a presbyter in chapter 183, the newly ordained presbyter receives the Sacred Body and Blood from the ordaining bishop, then administers the chalice to the other presbyters and deacons in the sanctuary — but not to the bishops.[131]

At the ordination of a bishop described in chapter 215, the hierarchs serve one another communion — but ony because they are of

[129] *Ἱερατικόν* (Apostolike Diakonia edition 1977) 133. I am grateful to S. Parenti for this reference

[130] Dmitr I, 171-72.

[131] PG 155:392D-93A.

equal rank, which has come to take precedence over the exigencies of traditional communion symbolism:

> At the Divine Communion he [the newly ordained bishop] receives first the Divine Bread in his hands from the archbishop, and communicates together with him. Then he serves the Divine Blood to the archbishop from the sacred chalice, and the latter [gives it] again to him. For even if the divine things are given to us through each other by the mercy and philanthropy of God, still there is one alone who works in all and is given. And since they who are first, participate first in the good, being closer to it in dignity, since order encompasses everything, and there is nothing without good order. After the Divine Communion the archbishop divides the Divine Bread and gives it to all, in imitation of the Savior. But the [newly] ordained bishop, taking first the divine chalice, gives it to the bishops who approach [to receive], and then to the others.[132]

At the ordinary pontifical liturgy, too, according to Symeon's *Expositio de divino templo* 97-98, hierarchical rank has come to override traditional communion symbolism: the bishop gives communion to the presbyters, but "He himself receives first of the bread, and partakes of the awesome chalice, but no one else gives [communion] to him, unless it be one of the same order, that is, a bishop."[133]

2. *Later Slavic Sources:*

Though later 17th c. Slavonic Trebniki (rituals) frequently have illustrations showing a bishop receiving communion from the hand of another bishop,[134] the traditional usage had been officially abandoned by the time of the diataxis of Patriarch Athanasius III Petelaras, composed in Moscow in 1653 for the reform of Moscow Patriarch Nikon and later confirmed by Patriarchs Paisius of Alexandria and Macarius of Antioch at the Synod of Moscow in 1667.[135] According to the Slavonic version of this latter source the presiding bishop "takes (взе́мъ)" first the holy bread, then the chalice, and gives himself communion, after which he administers first the bread, then the

[132] PG 155:428BC.

[133] PG 155:744B.

[134] E.g., the editions Kiev 1646 (f. 216r), L'viv 1682 (f. 49r) and 1695 (f. 49r), all of which are found in the Library of PIO. I owe these references to my colleague Prof. Sophia Senyk.

[135] On this source see Taft, "Pontifical Liturgy" II, 94 no. 25 = id., *Liturgy in Byzantium*, ch. II, 94 no. 5.

chalice, to the concelebrating bishops and presbyters. One of the concelebrating bishops or an archimandrite, having received of the chalice, distributes the bread to the deacons; another does the same with the chalice.[136]

But the acts of the Synod of 1666 in the same collection already show a further step toward abandoning the old communion symbolism in favor of the hierarchical principle:

> At the Divine Liturgy, a bishop does not communicate a bishop except for the patriarch, nor a priest a priest except for a bishop, nor an archimandrite an archimandrite; for they are equal in honor. Only a metropolitan communicates his bishops. Similarly, an archimandrite the priests of his monastery.[137]

Substantially the same rite prescribed in the *Činovnik of Xolmogory* (AD 1683) for a pontifical liturgy with presbyteral concelebrants is in use today: superiors communicate inferiors but not one another.[138]

As for the ordinary liturgy, presided over usually by one presbyter alone, with or without the assistance of a deacon, the problem was moot. And in presbyteral concelebrations we see no further evidence of the old communion rite after the 14th century.

D. CONCLUSION

From a pastoral and liturgical point of view, the conclusion is ineluctable: the earlier ritual for the communion of the clergy was symbolically preferable. The externals of liturgy are, after all, ritual and symbol, and symbols are supposed to represent what they signify. This is not without serious import. For the shift from "receiving communion" to "taking communion" reflects a shift in eucharistic consciousness and, ultimately, in theology. The earlier rite clearly represented a eucharistic ecclesiology in which communion sacramentalizes not just the divine life we receive from the Lord, but the

---

136 *Деяния московских соборов 1666–1667 годов*, II: *Книга соборных деяний 1667 года* (Moscow 1893) ff. 59^{r}-60^{v}.

137 *Ibid.* f. 10^{r}.

138 A. Golubcov, *Чиновники Холмогорскаго Преображенскаго Собора. С предисловием и указателем. Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете.* 1903 год, Книга IV (Moscow 1903) 26-28. On this source see Taft, "Pontifical Liturgy" II, 95 no. 31 = id., *Liturgy in Byzantium*, ch. II, 95 no. 31.

Mystical Body to which we belong and which we share with one another in him.

Today in the Byzantine tradition, concelebrating or communicating presbyters give themselves communion except when the presiding celebrant is a bishop — and even then, the rubrics are not always observed. But as we have seen, the earlier tradition of everyone, even the patriarch, always receiving from the hand of another was dependent not on such differences of hierarchical rank, but on a theology of the eucharist that goes back to St. Paul. Today's practitioners of the Byzantine rite tend to be long on pretense. Our rite is ancient, goes the refrain, even apostolic, more traditional, unchanging, preferable, superior, reflecting the mind of the ancient Church. The communion ritual of the clergy is one place where we might take a second look, this time with our eyes open. For the sources studied above make at least one thing clear: the eucharist, ideally at least, is not something one *takes*. It is a gift received, a meal shared. And since sacramental mysteries by their very nature are supposed to symbolize what they mean, then our present-day self-service, cafeteria-style clergy communion rites just will not do.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert F. Taft, S.J.

Mark N. Swanson

Three Sinai Manuscripts of Books "of the Master and the Disciple" and their *membra disiecta* in Birmingham*

In 1929 Alphonse Mingana (1878-1937), acting under the patronage of Dr. Edward Cadbury, Chairman of the Central Council of the Selly Oak Colleges (Birmingham, England), visited Egypt with a view to purchasing manuscripts.[1] He returned from his travels with a remarkable haul of materials, including scores of fragments from manuscripts of the Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. These were added to the "Mingana Collection" of the Woodbrooke Settlement in Selly Oak, and described in the third volume of Mingana's *Catalogue*, published posthumously in 1939.[2] The editors of the volume provided a list of forty Arabic Christian manuscripts described

* Abbreviations:

Atiya, *Hand-List* = Aziz Suryal Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai: A Hand-List of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*, Baltimore 1955.

GCAL = Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-IV and index, ST 118, 133, 146, 147, 172, Vatican City 1944-1953.

Kamil, *Catalogue* = Murad Kamil, *Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970.

Mingana, *Catalogue* III = A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Vol. III, *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*, Woodbrooke Catalogues 3, Cambridge 1939.

Throughout this communication I label the manuscripts in conformity with those who make them available in microform: the Library of Congress (Washington, D.C.) for the Sinai manuscripts, and the Inter Documentation Company bv (Leiden) for the Mingana Collection. Thus Sinai manuscripts are listed according to their shelf numbers (= their identification in Atiya, *Hand-List*), while Mingana manuscripts are listed according to their numbers in Mingana's *Catalogue*. In the introduction I shall add in square brackets the identification of the Sinai manuscripts according to Kamil, *Catalogue*; and, for the Mingana manuscripts, their shelf numbers.

[1] On Mingana's life see Samir Khalil Samir, *Alphonse Mingana 1878-1937 and His Contribution to Early Christian-Muslim Studies*, Selly Oak Colleges Occasional Papers 7, Birmingham 1990. On Mingana's manuscript collecting, see p. 30.

[2] Mingana, *Catalogue* III. It is worth mentioning that, although Mingana tantalizingly refused to reveal the sources from which he obtained the manuscripts (p. xxv), it is clear that the Sinai fragments he obtained had been removed from the monastery library long before his expedition. When Mingana obtained them they were bound together, often incorrectly (pp. 3, 6, 7, 9, and frequently throughout *Catalogue* III). See Mingana's own comments at p. xxvii, and those of his editors at p. xxi.

therein that clearly came from Mount Sinai, most consisting of but one or two leaves.[3] This list, however, is incomplete. It omits many parchment fragments that could only have come from Mt. Sinai.[4] Furthermore, by way of example, it includes only one of the three fragments of Sinai (paper) manuscripts described below.[5]

One of the tasks of contemporary Arabic Christian scholarship is the careful identification of fragments such as those in the Mingana collection (and in many other collections in Europe and North America), and, wherever possible, the reconstruction of manuscripts that, through the vicissitudes of the last centuries, have been divided between collections. With respect to Sinaitic fragments in the Mingana collection, this task has already begun.[6] The purpose of the present communication is to carry this work forward by announcing the re-pairing of three manuscripts of the Mingana collection with three manuscripts of the library of the Monastery of St. Catherine at Mt. Sinai:

[3] *Catalogue* III, p. xxi, where the editors also mention Mingana's belief that 35 Syriac fragments described in the catalogue, No. 628-662, also came from Mount Sinai.

[4] See note 6 below for the identification of the Sinaitic parchment fragments *Mingana Christian Arabic 142* [Add. 148]; *167* [Add. 130]; *180* [Add. 133]; *231* [Add. 149]; *233* [Add. 136]; and *239* [Add. 143].

[5] That is, *Mingana Christian Arabic 184* [Add. 215] is mentioned in the list, but not *183* [Add. 256] and *182* [Add. 237].

[6] *Mingana Christian Arabic 43* [93]: see Gérard Garitte, "Homélie d'Éphrem «sur la Mort et le Diable»," Mus 82 (1969) 123-163 (esp. 125-129) and J.-M. Sauget, "Le Dossier Éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226 et de ses membra disiecta," OCP 42 (1976) 426-458. Another fragment of the manuscript is *Mingana Christian Arabic 233* [Add. 136]: see Michel van Esbroeck, "Une feuillet oublié du codex arabe Or. 4226 à Strasbourg," AB 96 (1978) 383-384.

Mingana Christian Arabic 91 [94], *142* [Add. 148], *167* [Add. 130], and *231* [Add. 149]: see Michel van Esbroeck, "Remembrement d'un manuscrit sinaïtique arabe de 950," in Khalil Samir (ed.), *Actes du Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes* (Goslar, septembre 1980), OCA 218, Rome 1982, pp. 135-147.

Mingana Christian Arabic 180 [Add. 133]: see Joseph-Marie Sauget, "L'homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X.198.Sup.)," AB 88 (1970) 391-475 (esp. 393-398), and Khalil Samir, "Nouveaux fragments de l'homéliaire Arabe de l'Ambrosienne," OCP 52 (1986) 214-219.

Mingana Christian Arabic 239 [Add. 143] is the final leaf of *Sinai Arabic 516*. It preserves the colophon with a date: the eve of the feast of [the consecration of the Church of] the Resurrection, [=16] Tūt A.M. 716 (= A.D. 999). (This is not my discovery, but I do not know to whom to give credit.)

1. *Sinai Arabic 493* [Kamil 422] (194 ff.)
   + *Mingana Christian Arabic 184* [Add. 215] (2 ff.)
2. *Sinai Arabic 494* [Kamil 423] (411 ff.)
   + *Mingana Christian Arabic 183* [Add. 256] (3 ff.)
3. *Sinai Arabic 495* [Kamil 424] (A.D. 1023, 357 ff.)
   + *Mingana Christian Arabic 182* [Add. 237] (10 ff.)

I established these pairings in the course of recent work on a Copto-Arabic catechism, "Ten Questions that One of the Disciples Asked of His Master."[7] As will be noted below, the three manuscripts are important witnesses to the "Ten Questions" and two other significant but as yet under-studied Arabic Christian works "of the Master and the Disciple" (*al-mu'allim wa-l-tilmīḏ*).

1. SINAI ARABIC 493 + MINGANA CHRISTIAN ARABIC 184

Sinai Arabic 493, which Atiya dated to the twelfth, and Kamil to the twelfth or thirteenth century, contains two compositions. The first (ff. 1-176) is "The Book of Confession" *(Kitāb al-i'tirāf)* of Da'ūd ibn Laqlaq al-Fayyūmī and Būlus al-Būšī,[8] otherwise known as "The Book of the Master and the Disciple" *(Kitāb al-mu'allim wa-l-tilmīḏ)*, in 22 chapters.[9] This is followed (ff. 177-194^r) by the brief catechetical text just mentioned, "Ten Questions that One of the Disciples Asked of His Master." While the presence of "The Book of Confession," which was written sometime before Da'ūd's consecration as (Coptic Orthodox) Pope Kīrullus III in A.D. 1235, indicates that Atiya's twelfth-century dating of the manuscript is too early, it may well be of the thirteenth century.

Sinai Arabic 493 is for the most part in good condition, but there are signs of damage and of restoration at both ends of the manuscript. Leaves have been lost from the first quire of the original manuscript: the title of the work, perhaps a table of contents, and the

---

[7] See GCAL II:466-467, and now, Mark N. Swanson, "A Copto-Arabic Catechism of the Later Fatimid Period: 'Ten Questions that One of the Disciples Asked of His Master'," *Parole de l'Orient* 22 (1997) 473-501. I am preparing an edition of this text.

[8] They were assisted, according to a preface found in some manuscripts, by al-As'ad ibn al-'Assāl. See *Paris Arabic 195* (A.D. 1671), ff. 1^r-2^r.

[9] See GCAL II:365-367. The first half of this work has been printed in Cairo: Murād Murqus Būlus (ed.), *al-Mu'allim wa-l-tilmīḏ li-l-Bābā Kīrullus al-Ṯāliṯ wa-l-Anbā Būlus al-Būšī Usquf Miṣr al-Qadīmah*, Part I, Cairo: the Church of the Angel Gabriel in al-Saqqāyīn, 1985.

title of the first chapter are missing, while a quantity of text that would occupy two leaves is missing between f. 6 and the next leaf in the same handwriting, f. 19. It may well be that the two outer sheets of a quinion were lost, leaving ff. 1-6, according to the modern foliation. However, the *entire* text of the damaged quire is found written in a different hand in ff. 7-18.[10] The added text rejoins that of the original manuscript on f. 19^{r}, where we find in the upper margin a statement of *waqf* by one Murquṣ, *ḫādim* of Mt. Sinai,[11] who has left similar notices in the thirteenth-century manuscripts *Sinai Arabic 131* and *135*.[12] It does not seem far-fetched to see in Murquṣ the person responsible for the restoration of the manuscript. In any event, thanks to this restoration the text of "The Book of Confession" in *Sinai Arabic 493* is complete, the oldest complete text of the work presently known to scholars.[13]

The end of the manuscript also shows signs of damage and restoration. After f. 192, at a point in the middle of Chapter Eight of the "Ten Questions," the neat *nasḫī* handwriting that the reader has been enjoying breaks off. There follow two and a half pages (ff. 193^{r}-194^{r}) on which are copied, in a much inferior hand, the remainder of Chapter Eight and the beginning of Chapter Nine, in which the Disciple asks for an explanation of Christ's word "I am ascending to my father and your father, my God and your God" [John 20:17]. The Master's response is incomplete, the text breaking off in mid-page and mid-sentence:[14]

أراد بهذا الكلمة أن يبيّن لتلاميذه «أنّي اشتركتُ معكم، وأشر كتُكم معـــــــــي».
سمّاهم إخوته وجعلهم أولاد أبيه، وجعل نفسه ابن أبو هم آدم؛ وأنّه، لمّاتجسّد، أخـــذ

[10] In fact, the leaves are out of order and are to be read: 7-9, 11, 10, 12-13, 15, 14, 16-18.

[11] The statement reads: وقف على دير طور سينا. من أ خرجه عنها يكون محروم. وكتبـــه الحقير مرقص خادم طور سينا.

[12] See Aziz S. Atiya, *Catalogue Raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts: Complete Analytical Listing of the Arabic Collection Preserved in the Monastery of St. Catherine on Mt. Sinai*, I (translated into Arabic by Joseph N. Youssef), Alexandria: al-Maaref Est., 1970, pp. 251-252, 258-259. Atiya identifies Murquṣ as the scribe of these manuscripts.

[13] Another old witness to the text, *Vatican Arabic 94*, is a manuscript of the 13th century, but is incomplete at beginning and end: it lacks the beginning of Chapter 1, and breaks off before the end of Chapter 16.

[14] *Sinai Arabic 493*, f. 194^{r}. Here and throughout this paper I have transcribed the text of the manuscript without modification to the consonantal skeleton of the words (although I have added *hamzah, šaddah,* etc., and some punctuation).

جسد آدم، وأعطا لبني آدم روح قدس...

He meant by this word to make plain to his disciples that "I have shared with you, and have caused you to share with me." And therefore[15] he called them his brothers and made them the children of his Father, and made himself the son of their father Adam. And [he meant to make plain] that he, when he became incarnate, took the body of Adam, and gave the children of Adam the Holy Spirit of ...

However, the *incipit* of *Mingana Christian Arabic 184* completes the sentence:[16]

...أبيه. أخذ جسدهم، ودفع لهم روح قدسه بالمعموديّة. ولذلك قال: «أبي وأبيكم، وإلاهي وإلاهكم».

... his Father. He took their body, and bestowed upon them his Holy Spirit through baptism. Therefore he said. "My father and your father, and my God and your God."

The two leaves of the Mingana manuscript are a good match in dimension to what we find in *Sinai Arabic 493*, ff. 1-192,[17] and the handwriting and style of concluding and beginning chapters matches what was present in the Sinai manuscript before the sudden deterioration of handwriting at f. 193.[18] The Mingana fragment preserves the remainder of Chapter Nine, the whole of Chapter Ten, and a set of readers' notes. It is clear that we are dealing with a single manuscript. It appears that one leaf of the original manuscript, that following f. 192 and preceding the Mingana fragment, was lost long ago, but that the missing text was restored (in an inferior hand) in what is now *Sinai Arabic 493*, ff. 193ʳ-194ʳ.[19] Thus we can reconstruct the original manuscript as follows:

---

15 Correcting كذلك to لذلك.

16 *Mingana Christian Arabic 184*, f. 1ʳ.

17 *Mingana Christian Arabic 184:* 220 x 149 mm, 14-15 lines/page. *Sinai Arabic 493:* 22 x 16 cm, normally 15 lines/page. Here and elsewhere, information concerning the dimensions of the Mingana and Sinai manuscripts is copied, respectively, from Mingana, *Catalogue* III and Atiya, *Hand-List.*

18 Compare, for example, *Mingana Christian Arabic 184,* f. 1ʳ with *Sinai Arabic 493,* f. 191ʳ.

19 In fact, this appears to be the *second* restoration. An earlier restorer — very likely the same person who restored the beginning of the manuscript — wrote out the text to a point corresponding to the beginning of the third line of what is now *Mingana Christian Arabic 184,* f.1ʳ, and then crossed out the first two lines written on that page.

A. "The Book of Confession"
Sinai Arabic 493:
[titles missing] ff. 1-6 [two leaves lost]
(Restoration: entire damaged quire replaced with ff. 7-18)
ff. 19-176

B. "Ten Questions that One of the Disciples Asked of His Master"
Sinai Arabic 493:
ff. 177-192
[one leaf lost]
(Restoration: missing text restored in ff. 193^{r}-194^{r})
Mingana Christian Arabic 184, ff. 1-2.

The original scribe of *Sinai Arabic 493* + *Mingana Christian Arabic 184* has not left his name or any direct statements about the provenance of the manuscript. However, the quires of the manuscript have been numbered in Coptic cursive or *abuqtī* numerals,[20] and a note on f. 94^{r} uses the same numerals for the numbers 30, 60, and 100. It is not impossible that the manuscript was written in Egypt, but that it made its way to Mt. Sinai at an early date. In any case, the manuscript is an extremely important witness to the text of the two compositions it contains, and must figure prominently in any critical edition made of them.[21]

2. Sinai Arabic 494 + Mingana Christian Arabic 183

Sinai Arabic 494 is an incomplete copy of an Arabic Christian text which has received very little scholarly attention: "The Book of the Master and the Disciple" *(Kitāb al-mu'allim wa-l-tilmīḏ)* of Thaddeus of Edessa (Taddāwus al-Ruhāwī). Composed at Mt. Sinai[22] sometime during the ninth century, it is a lengthy treatise — 43 chapters — in

[20] A convenient table of some of the numbering systems found in Christian Arabic manuscripts is found in Samiha Abd El-Shaheed Abd El-Nour, "Epact Numerals," in *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Volume 2, Rome 1993, p. 19.

[21] My initial work of collating manuscripts of "Ten Questions" indicates that it is this reconstructed manuscript, *Sinai Arabic 493* + *Mingana Christian Arabic 184*, that should be used as the base for the edition.

[22] As we learn from an introduction to the work preserved in *Sinai Arabic 499*, f. 6^{v}.

the tradition of Christian *adversus Iudaeos* works.[23] I will reproduce the titles of the first three chapters preserved by the manuscript in order to indicate the polemical flavor of the work, as well as its rough date of composition:[24]

القول الثامن: يعلّم فيه أنّه لم يكون لليهود فيما كانوا يدعوه ويفتخروا به من اختيار الله لآبا ئهم حقّ، معما يذكروا أنّه أنعم عليهم من قتله لأمم كنعان وإعطاءهم أرضهم؛ وبأنّه ما كان[1] ذلك لهم إلاّ هوان، وليس بفخر.

القول التاسع: سقوط البكوريّة. يعلّم فيه أنّ لا فخر لليهود في تسمية الله لآبائهم «أمّته»، وأنّه «بكره».

القول العاشر: يعلّم فيه حال اليهود، وإلى ماذا صاروا من كفرهم بالمسيح ربّنا منذ ثمان مائة سنة إلى يوم الناس هذا.

[1] مخطوط: كنان

Chapter Eight: in it he teaches that the Jews were not right in what they used to claim and take pride in concerning God's election of their ancestors, along with what they mention concerning His having been gracious to them by killing the nations of Canaan and giving them their land; that that was but shame for them, and not pride.

Chapter Nine: the lapse of the status of "firstborn": in it he teaches that the Jews may not take pride in God's naming their ancestors "His people," or [His saying] that [Israel] is "His firstborn."

Chapter Ten: in it he teaches [concerning] the condition of the Jews and what they have become as a result of their unbelief in Christ our Lord, from 800 years ago until this day of the people.

(For the titles of Chapters 11-43, the reader is, for now, referred to the index preserved in *Sinai Arabic 499*, ff. 1^r-6^r, or to *Sinai Arabic 494*, described below.)

[23] One of the most helpful introductions to the *genre* is still A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian* Apologiae *until the Renaissance*, Cambridge 1935. A preliminary listing of Arabic Christian apologetic and polemic works *vis-à-vis* the Jews can be found in Samir Khalil, "La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de Terre-Sainte," in D.-M. A. Jaeger (ed.), *Papers Read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land*, Studia Oecumenica Hierosolymitana 1, Jerusalem 1980, pp. 415-416.

[24] *Sinai Arabic 494*, ff. 2^v, 6^{rv}, and 10^v respectively.

Georg Graf knew of the existence of Thaddeus' work from the notice in Abū l-Barakāt's *Miṣbāḥ al-ẓulmah fī īḍāḥ al-ḫidmah*,[25] and was able to identify one (incomplete) manuscript: *Göttingen University Arabic 108* (16th c.), originally from the monastery of St. Pshoi in the Wādī l-Naṭrūn in Egypt.[26] Three ancient copies — all of them, unfortunately, incomplete — of the work came to the notice of scholars with the publication of Aziz Suryal Atiya's *Hand-List* of the Arabic manuscripts filmed at Mt. Sinai: *Sinai Arabic 494* (ca. 12-13th c.), *495* (A.D. 1023), and *499* (ca. 11th c.). More recently, Ugo Zanetti found an (incomplete) abridgement of the work in the monastery of St. Macarius in the Wādī l-Naṭrūn: *St. Macarius Theology 19* (14th-15th c.).[27]

Here we turn our attention to *Sinai Arabic 494* (411 ff.), which is the most complete manuscript of Thaddeus' work at our disposal: it provides us with nearly all of Chapters 8-43, written in an easily readable hand. Comparing it with the Göttingen and other Sinai manuscripts, we find that *Sinai Arabic 494* is the only one to preserve the full text of Chapters 8-23 and 42-43.[28]

The manuscript is in some disorder: the final section of the text, Chapters 41-43, has been incorrectly bound in the middle of the codex. Putting the leaves in their correct order we get:

[beginning of manuscript lost]	[= Chapters 1-6 and beginning of Ch. 7]
ff. 1-279	end of Ch. 7, Chs. 8-34, beginning of Ch. 35
ff. 336-412^{r}	continuation of Ch. 35, Chs. 36-39, beginning of Ch. 40
[four leaves missing]	[= remainder of Ch. 40]
ff. 280-335	Chs. 41-43

[25] See [Samir Khalil (ed.)], *Miṣbāḥ al-ẓulmah fī īḍāḥ al-ḫidmah li-l-qass Šams al-Ri'āsah Abū l-Barakāt al-ma'rūf b-Ibn Kabar,* Cairo 1971 [and frequently reprinted], p. 302.

[26] GCAL II:219 (#1).

[27] U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr: Inventaire,* Cahiers d'Orientalisme XI, Geneva 1986, p. 42, no. 290.

[28] In the following list of contents, parentheses indicate that the chapter is lacking its beginning or end.
Göttingen University Arabic 108: Chapters 29-39 (so GCAL II:219);
Sinai Arabic 494: Chapters (7) 8-39 (40) 41-43;
Sinai Arabic 495: Chapters (23) 24-32 (33) 34-40 (41) (see complete description below);
Sinai Arabic 499: (index) (introduction) Chapters (24) 25-26 (34) 35-41 (42).

Mingana Christian Arabic 183 is a perfect match to *Sinai Arabic 494* in dimensions,[29] handwriting, and style of concluding a chapter.[30] In fact, it turns out to be three of the four leaves missing from the Sinai manuscript at the end of Chapter 40. The reconstructed manuscript is to be read as follows: [beginning lost]; *Sinai Arabic 494,* ff. 1-279, 336-412ʳ; [one leaf missing]; *Mingana Christian Arabic 183,* ff. 1-3; *Sinai Arabic 494,* ff. 280-335.

3. Sinai Arabic 495 + Mingana Christian Arabic 182

Because "The Book of the Master and the Disciple" by Thaddeus of Edessa is very lengthy, scribes found it useful to divide it into sections. In the manuscript described above, *Sinai Arabic 494*, the text is divided into two sections, the first comprising Chapters 1-30, and the second Chapters 31-43,[31] while in *Sinai Arabic* 499 the division between the first and second sections comes after Chapter 26.[32] The scribe of what is probably the oldest known copy of Thaddeus' book, *Sinai Arabic* 495, divided the text into (probably) four sections that he wrote out separately, and that may once have existed as independent manuscripts. *Sinai Arabic 495* contains the greater part of the final two of these sections, bound together. They originally comprised Chapters 21-32 and Chapters 33-43.

The first of these sections (Chs. 21-32) concludes with an interesting colophon that establishes the antiquity of the manuscript:[33]

تمّ القول الاثنين والثلٰثين بعون الله. والسبح الربّ. آمين.
[يا] ربّ، ارحم عبدك الخاطئ، كاتب هذا الدفتر، المسمَّى صلٰح بن سعيد المسيحيّ ....
وكان الفراغ منه بمدينة دمشق في سنة ألف واثنين و وثلٰثين سنة من ظهور حجاب القدرة، المو افق لسنة ثلٰث عشرة وأربعمائة للعرب.

The thirty-second chapter is complete, by the help of God. Praise be to the Lord. Amen!

---

[29] *Mingana Christian Arabic 183:* 200 x 130 mm., 13-16 lines/page. *Sinai Arabic 494:* 20 x 13 cm., 13-17 lines/page.

[30] Compare, for example, *Sinai Arabic 494,* f. 402r (end of Chapter 39) with *Mingana Christian Arabic 495*, f. 315ʳ (end of Chapter 39).

[31] See *Sinai Arabic 494*, f. 218ʳ, where the first section ends and the second begins.

[32] See *Sinai Arabic 499*, f. 32ᵛ.

[33] *Sinai Arabic 495*, f. 81ʳᵛ.

> O Lord, have mercy on your servant the sinner, the scribe of this book, called Ṣāliḥ ibn Sa'īd the Christian....
>
> It was finished in the city of Damascus in the year 1032 of the manifestation of the veil of power, corresponding to the year 413 of the Arabs.

The expression "manifestation of the veil (*ḥiğāb*) of power," while curious, clearly refers to the Incarnation of Christ: according to several Arabic Melkite texts, through the Incarnation the omnipotent Word of God "veiled himself" *(iḥtağaba)* in humanity.[34] Now, in the "Era of the Incarnation" known from a great number of Melkite texts, the year 1032 corresponds to 1 September A.D. 1023 through 31 August 1024.[35] The *ḥiğrī* date, 413, corresponds to 6 April A.D. 1022 through 25 March 1023. There is, therefore, a slight error in one of the dates; but both correspond to A.D. 1023 plus or minus a year.

In its current state the manuscript is incomplete and in some disarray. Fortunately, however, its quires — which all appear to have been quinions[36] — have been numbered,[37] so it is not too difficult to put the manuscript in order. Once again we can fill some gaps with a Mingana fragment, the ten leaves of *Mingana Christian Arabic 182*, which matches the Sinai manuscript's dimensions,[38] handwriting,[39] and style of chapter closing[40] and heading.[41] The final confirmation that we are dealing with a single manuscript comes through the pairing of *Mingana Christian Arabic 182*, f. 8 with *Sinai Arabic 495*, f. 173:

---

[34] For eighth- and ninth-century examples, see Samir Khalil Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)," and Mark N. Swanson, "The Cross of Christ in the Earliest Arabic Melkite Apologies," both in Samir Khalil Samir and Jørgen S. Nielson (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, *Numen* Bookseries 63, Leiden 1994, pp. 96-97 and 126-127 respectively.

[35] Khalil Samir, "L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11e au 14e siècle," OCP 53 (1987) 193-201.

[36] That is, sets of five sheets of paper folded over once to make ten leaves. There is one exception: the final quire (number 23) of the first section or manuscript, which contains only three leaves (*Sinai Arabic 495*, ff. 80-82).

[37] The *ḥisāb al-ğummal* or *abğadī* numerals are used. See note 20 above.

[38] *Mingana Christian Arabic 182:* 194 x 128 mm., 11 lines/page. *Sinai Arabic 495:* 18.5 x 11.5 cm., 10-11 lines/page.

[39] This distinctive script was described by Mingana as a "Naskhi hand (slightly resembling Dīwāni);" Mingana, *Catalogue* III, p. 27.

[40] Compare, for example, *Mingana Christian Arabic 182*, f. 1^{r} (end of Chapter 22) with *Sinai Arabic 495*, f. 315^{r} (end of Chapter 39).

[41] Compare, for example, *Mingana Christian Arabic 182*, f. 1^{v} (beginning of Chapter 23) with *Sinai Arabic 495*, f. 315^{v} (beginning of Chapter 40).

the sentence begun at the end of the Mingana leaf is completed at the beginning of the Sinai leaf.[42]

The original manuscript (or better, pair of manuscripts) can be reconstructed as in the following tables. Square brackets indicate lost quires or leaves. Parentheses around the number of a quire indicate that the quire is now incomplete. In the third column I indicate the folio number of the beginning of each chapter.

a. Chapters 21-32

Quire	**Modern Foliation**	**Content**
[1-4]	[lost]	[Ch. 21, most of Ch. 22]
(5)	[2 ff. missing] *Mingana* 1-7 [1 f. missing]	Ch. 23: *Mingana* f. 1^{v}
6	*Sinai* 1-10	
7	11-14, 14^{a}, 15-19	Ch. 24: *Sinai* f. 18^{v}
8-12	20-69	Ch. 25: f. 56^{r}
13-21	83-172	Ch. 26: f. 87^{v}; Ch. 27: f. 93^{v}; Ch. 28: f. 98^{v}; Ch. 29: f. 119^{r}; Ch. 30: f. 124^{v}; Ch. 31: f. 137^{r}; Ch. 32: f. 167^{v}
22	70-79	
23	80-82	colophon: f. 81^{rv}

Thus the text is to be read in the order: *Mingana Christian Arabic 182*, ff. 1-7, [one leaf missing]; *Sinai Arabic 495*, ff. 1-69, 83-172, 70-82.

b. Chapters 33-43

The second section is more complex, but may be reconstructed as in the following table. It is worth noting that Chapters 33-37 are numbered incorrectly in this section: they are referred to as Chapters

[42] *Mingana Christian Arabic 182*, f. 8^{v} ends: ... ماذا هي غفلة اللحم، وماهي ("What is the uncircumcision of the flesh, and what is ..."). *Sinai Arabic 495*, f. 173^{r} begins: ... ختانته؟ ومازا منفعة الختانة...؟ ("... its circumcision? And what is the benefit of circumcision ...?")

32-36. There is, however, no overlap with the first section or manuscript (Chapters 21-32) just described. (In the table that follows, an asterisk after a chapter number indicates that I have corrected a mistake in the manuscript.)

Quire	Modern Foliation	Content
[1]	[lost]	[Beginning of Ch. 33]
(2)	[1 f. missing] *Mingana* 8, *Sinai* 173-179 [1 f. missing]	
(3)	[2 ff. missing] 180-183, 185-188	Ch. 34*: *Sinai* f. 185^{r}
(4)	189-192 [2 ff. missing] 195-198	
5	199-208	Ch. 35*: f. 207^{v}
6-9	238-277	
(10)	[1 f. missing] 209-217	Ch. 36*: f. 210^{v}
(11)	193 [8 ff. missing] 194	
12-13	218-237	Ch. 37*: f. 223^{r}
(14)	[9 ff. missing] 278	
15-21	279-348	Ch. 38: f. 279^{v}; Ch. 39: f. 301^{v}; Ch. 40: f. 315^{v}; Ch. 41: f. 339^{r}
(22)	349-355, 357 [1 f. missing] 356	
(23)	[2 ff. missing] *Mingana* 9 [4 ff. missing] *Mingana* 10 [2 ff. missing]	
[24-28?]	[lost]	[end of Ch. 41, Chs. 42-43]

F. 184 (omitted from the description of the third quinion) is a fragment of an entirely different manuscript.

A Remark on Dating

A final remark concerns the dating of the manuscripts. The three "matches" described above give us the opportunity to compare the estimates of their cataloguers. In one case (*Sinai Arabic 495*) the manuscript is dated. In another (*Sinai Arabic 493*), the presence of a

thirteenth-century composition provides a *terminus a quo* for the date of the manuscript.[43]

Manuscript	**Date**	**Estimated date**		
		Atiya	Kamil	Mingana
SA 493 + *MCA 184*	not before 13th c.	12th c.	12-13th c.	A.D. 1550
SA 494 + *MCA 183*		12th c.	12-13th c.	A.D. 1450
SA 495 + *MCA 182*	A.D. 1023			A.D. 1250

We note the discrepancies ranging from two to four centuries between the estimates of Aziz Suryal Atiya or Murad Kamil on the one hand, and of Alphonse Mingana on the other. In general, we might expect Atiya's and Kamil's estimates to be more accurate than Mingana's, considering the intensity of their exposure to the Sinai Arabic materials. Indeed, in the one case where we have an actual date (*SA 495* + *MCA 182)* Mingana's estimate is seen to have been more than two centuries too late. It is probably not out of line to suggest that researchers should treat Mingana's estimated dates for Arabic Sinai manuscripts, in particular those on paper,[44] with considerable caution.

However, Atiya was not infallible in his estimates: as noted above, *Sinai Arabic 493*, which he dated to the twelfth century, contains a thirteenth-century text. Such little mistakes cause no surprise. The palaeography of Arabic Christian manuscripts is a lamentably understudied field, and all researchers know from experience how approximate are the estimated dates of the finest scholars. The discrepancies of the above table simply reconfirm the need for new palaeog-

[43] For the cataloguers' estimates see Atiya, *Hand-List*, pp. 17-18; Kamil, *Catalogue*, p. 33; Mingana, *Catalogue* III, pp. 27-28.

[44] Mingana was more fortunate in his datings of some of the parchment fragments. For example, *Mingana Christian Arabic 43* [93] (which he dated to A.D. 880) and *Mingana Christian Arabic 233* [Add. 136] (which he dated to A.D. 880-900) are fragments of a manuscript of A.D. 885-886. In other cases, however, his datings are a little early. *Mingana Christian Arabic 142* [Add. 148] and *231* [Add. 149] (dated by Mingana to A.D. 830-880) and *167* [Add. 130] (dated by Mingana to A.D. 850) are fragments of a manuscript of A.D. 950. See note 6 above.

raphical studies, and the production of practical tools for the dating of Arabic Christian manuscripts.[45]

SUMMARY

I have attempted to reconstruct three manuscripts of books of "the Master and the Disciple" that have suffered from the ravages of time and the avidity of collectors and/or dealers. The three are:

1. *Sinai Arabic 493* [Kamil 422] + *Mingana Christian Arabic 184* [Add. 215], to be read in the order: *Sinai Arabic 493*, ff. 7-18 (replacing the damaged first quire, of which ff. 1-6 is the remnant), 19-194^r; *Mingana Christian Arabic 184*, ff. 1-2. The manuscript was probably written in the 13th century, and preserves complete copies of "The Book of the Master and the Disciple" (22 chapters, also known as "The Book of Confession," by Da'ūd ibn Laqlaq al-Fayyūmī and Būlus al-Būšī) and "Ten Questions that One of the Disciples Asked of His Master."

2. *Sinai Arabic 494* [Kamil 423] + *Mingana Christian Arabic 183* [Add. 256], to be read in the order: [beginning missing], *Sinai Arabic 494*, ff. 1-279, 336-412^r, [1 f. missing]; *Mingana Christian Arabic 183*, ff. 1-3; *Sinai Arabic 494*, ff. 280-335. The manuscript, of the 12th or 13th century, is the most complete copy presently known of "The Book of the Master and the Disciple" (43 chapters) by Thaddeus of Edessa.

3. *Sinai Arabic 495* [Kamil 424] + *Mingana Christian Arabic 182* [Add. 237]. This consists of two sections or manuscripts bound together, to be read as follows:

First section (Chapters 21-32): [beginning missing], *Mingana Christian Arabic 182*, ff. 1-7, [1 f. missing]; *Sinai Arabic 495*, ff. 1-69, 83-172, 70-82.

Second section (Chapters 33-43): [beginning missing], *Mingana Christian Arabic 182*, f. 8; *Sinai Arabic 495*, ff. 173-179, [3 ff. missing], 180-183, 185-192, [2 ff. missing], 195-208, 238-277, [1 f. missing], 209-217, 193, [8 ff. missing], 194, 218-237, [9 ff. missing], 278-355,

---

[45] It is now nine decades since the publication of Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*, Studia Sinaitica 12, Cambridge 1907. I am happy to note, however, that Mme. Samiha Abd El-Shaheed Abd El-Nour of the Coptic Museum is studying the palaeography of Coptic Arabic manuscripts, and has indicated some of the outlines of her work in a paper prepared for the Sixth International Congress of Coptic Studies in Münster (July 1996).

357, [1 f. missing], 356, [2 ff. missing]; *Mingana Christian Arabic 182*, f. 9, [4 ff. missing], 10, [end missing].

Although very incomplete, this manuscript of A.D. 1023 is probably the oldest copy of the work of Thaddeus of Edessa presently known to scholars.

Luther Seminary
2481 Como Avenue
St. Paul, Minnesota 55108
U.S.A.

Mark N. Swanson

Osvaldo Raineri

I doni della Serenissima al re Davide I d'Etiopia (ms Raineri 43 della Vaticana[1])

PREMESSA

Le Cronache abbreviate[2], insieme ad altri documenti[3], affermano che durante il regno di Davide I (Dāwit: 1382-1413), giunse in Etiopia

[1] Descritto da me in "Inventario dei manoscritti etiopici «Raineri» della Biblioteca Apostolica Vaticana", *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae VI, Collectanea in Honorem Rev.mi Patris Leonardi E. Boyle, O.P., septuagesimum quintum annum feliciter complentis* (ST 385), Città del Vaticano 1998 (= Raineri et.), pp. 505-506.

[2] Vedi ad es.: R. Basset, "Études sur l'histoire d'Éthiopie. Première partie: Chronique éthiopienne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Journal Asiatique*, Septième série, 18 (1881) (= Basset, "Chronique"), p. 95; F. Béguinot, *La cronaca abbreviata d'Abissinia*, Roma 1901 (= Béguinot, *Cronaca*), p. 10; I. Guidi, "Due nuovi manoscritti della «Cronaca abbreviata» di Abissinia", *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di sc. mor., st. e filol., serie sesta – vol. II, fasc. 7°-10°, *Ferie accademiche – Luglio-ottobre 1926* (= Guidi, "Cronaca"), p. 360; A. Pollera, *Lo stato etiopico e la sua chiesa*, Roma-Milano 1926 (= Pollera, *Stato*), pp. 308-310; C. Foti, "La cronaca abbreviata dei re d'Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhān in Gondar", *Rassegna di studi etiopici* I/1 (1941) 91; C. Conti Rossini, "Tre piccoli testi etiopici", *Rivista degli studi orientali* 22 (1948) (= Conti Rossini, "Testi"), 48-49; F. A. Dombrowski, *Ṭānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens*, (Äthiopistische Forschungen, Band 12, Teil B), Wiesbaden 1983 (= Dombrowski, *Chronik*), p. 154; ms. Cerulli et. 318 (= Cerulli et. 318; per la descrizione del quale, v. O. Raineri, "La battaglia di Adua secondo Cerulli Etiopico 318", *Aethiopica* 1 [1998] 85-87), f. 33[ra]: "E per questo il re d'Egitto mandò al re Davide in dono un frammento della croce di Cristo..."; ms. Raineri 97 (v. la descrizione in Raineri et., p. 528), f. 28[ra]: "E il pascià musulmano mandò degli ambasciatori al re Davide, dicendo: '... accetta un frammento della croce,...'. E ... venne il legno della croce di Cristo".

[3] Ad es. C. Conti Rossini, *Vitae sanctorum indigenarum.* I. *Acta Marqorēwos*, in CSCO, Scr. Aeth., *Versio*, Ser. altera - T. 22, Parigi 1904 (= Conti Rossini, *Acta*), p. 56; J. Bruce, *Voyage en Nubie et en Abyssinie, entrepris pour découvrir les sources du Nil, Pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 & 1773*, Tome II, Paris 1790, p. 57; M. Cohen, "Dabra-Warq", in *Mélanges René Basset*, Tome I (Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, Tome X), Paris 1923 (= Cohen, "Dabra-Warq"), p. 152; I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, p. 93; A. Caquot, "Aperçu préliminaire sur le *Maṣḥafa Ṭēfut* de Gechen Amba", *Annales d'Éthiopie* 1 (1955) (= Caquot, "Ṭēfut"), p. 100; G. Fiaccadori, "Prototipi miniati dell'Ottateuco etiopico", Estratto da *Bollettino del Museo Bodoniano di Parma* 8 (1994 ma 1995) (= Fiaccadori, "Ottateuco et."), p. 72; J. Perruchon, "Légendes relatives à David II (Lebna-Dengel), roi d'Éthiopie", *Revue sémitique* 6 (1898) (= Perruchon, "Légendes"), 157-171, cit. da Caquot, "Ṭēfut", p. 92; Sawîrus Ibn al-Mukaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Translated and annotated by A. Khater - O. H. E. Khus-Burmester, Publica-

un frammento del legno della croce di Cristo, in onore della quale il re istituì la festa, che prese il nome di *Yāṭē masqal* o "Croce del re"[4], da celebrasi per otto giorni, dal 10 al 17 di *maskaram*[5].

Si deve a Salvatore Tedeschi[6], autore di altri puntuali studi sull'argomento[7], il merito di aver espressamente indicato, nella Repubblica di Venezia, il sovrano al quale il re d'Etiopia chiese, nel 1402[8], e ottenne un frammento della croce, accompagnato da altri doni. Ciò che l'eminente studioso, in questo contesto, rilevava circa la mancata menzione di Venezia nei testi etiopici fino allora pubblicati[9], è detto con esattezza nelle "Omelie composte dal patriarca ortodosso abba Ciriaco, sul legno della santa croce (*Dersān zadarasa abbā Kirākos liqa pāppāsāt retu'āna hāymānot ba'enta 'eḍa masqal*)"[10], dove (f. 6vb) si precisa come il re Davide mandò i suoi messi "al re di Bāndaqeyā[11],

---

tions de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents 13, Vol. 3, Part 3, Le Caire 1970 (= Ibn al-Mukaffa'), pp. 249-251; Getatchew Haile, "Documents on the History of Aṣe Dawit (1382-1413)", *Journal of Ethiopian Studies* 16 (1983) 27: "During his days the Cross of the Lamb came (to Ethiopia). Dawit was victorious ...; Gorgoryos (Azagāǧ abbā — ya-Šewā Liqa pāppās), *Ya-Ityopyā Ortodoks* Tawāḥedo *Bēta Krestiyān tārik*, sanē 1974 'ā. m. yamaǧammariyā etem, hedār 1986 'ā. m. hulattañā etem, Addis Ababā [Gorgoryos (A cura di abba — Arcivescovo dello Scioa), *Storia della Chiesa Ortodossa* Tawāḥedo *d'Etiopia*, 8 giugno - 7 luglio 1982 Prima edizione, 10 novembre-9 dicembre 1993 Seconda edizione, Addis Ababā (= Gorgoryos, *Tārik*)], pp. 48-49.

[4] Guidi, "Cronaca", p. 364; Pollera, *Stato*, p. 309.

[5] Cf. Caquot, "Ṭēfut", pp. 91 e 94.

[6] "Les fils du Négus Sayfa-Ar'ād d'après un document arabo-chrétien", *Africa* 29 (1974) 4 (= Tedeschi, "Neguś"), pp. 580 ss.

[7] S. Tedeschi, *Venise et l'Ethiopie à travers les siècles*. Conférence tenue le 16 février 1971 (Istituto Italiano di Cultura, 6), Addis Abeba 1971 (= Tedeschi, *Venise*); Id., *Nuova luce sui rapporti tra Venezia e l'Etiopia (sec. XV)* (Istituto Italiano di Cultura, 8), Addis Abeba 1974 (= Tedeschi, *Venezia*); cf. E. Cerulli, "Etiopia. Relazioni politiche e culturali con l'Italia", *Enciclopedia Italiana*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, XIV, 1949 (= Cerulli, *Relazioni*), p. 473b.

[8] Tedeschi, "Neguś", p. 581; cf. E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, vol. I, Roma 1943 (= Cerulli, *Etiopi* I), p. 208: "Giovanni [arcivescovo di Sulṭāniyyeh] racconta come «in diebus istis» (egli scriveva nel 1402) il Sovrano e il Patriarca dell'Etiopia avessero mandato una missione a Venezia per procurarsi vesti sacerdotali, arredi sacri e reliquie e che la Repubblica Veneta aveva provveduto «magnifice» in tal senso. È una nuova diretta testimonianza dell'ambasciata di Antonio Bartoli a Venezia ...".

[9] Tedeschi, "Neguś", p. 585.

[10] Raineri et. 43, ff. 3ra-63vb.

[11] Nome riferito nello stesso modo in altri luoghi del ms. (ff. 7vb, 8vb), o in grafia similare (Bāndaqiya, f. 8va); cf. Abu 'l-Fidā, *Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud...*, Tome II, prèmière partie..., Paris 1848, pp. 309-310: "Venise (Benedekyé)"; *Encyclopédie de l'Islam*, 1 (A-D), 1908, p. 812: "Bundukīya, nom de Venise ches les Arabes (Abu 'l-Fidā,

di nome Michele (*ḫaba neguś[a] Bāndaqeyā semu Mikā'ēl*)", ossia al doge di Venezia Michele Steno[12].

In questa sede, intendo presentare il nostro ms. con il presunto autore delle "Omelie", riassumerne il contenuto, mettendo in rilievo alcuni dati interessanti, e pubblicarne, in riproduzione fotografica, il testo *ge'ez*, affinché sia disponibile agli studiosi, i quali potranno approfondire e chiarire quanto da me evidenziato o accennato o tralasciato, certo che vi troveranno pagine del tutto inconsuete[13] alla lingua etiopica classica.

IL MANOSCRITTO

Il ms. Raineri et. 43 della Vaticana ha le seguenti caratteristiche: sec. XX, pergamena, cm. 27, 5x21, 5, ff. 90, coll. 2; inchiostro nero e rosso; copertine in legno rivestite di pelle bulinata rossa. Provenienza: Gondar.

I. Ff. 3ra-63vb: Omelie di abba Kirākos sul legno della santa croce (*Basema ... dersān za-darasa abbā Kirākos liqa pāppāsāt retu'āna hāymānot ba'enta 'eḍa masqal qeddus za-ḍalba bottu egzi'ena ... Iyasus Krestos ...*); della domenica (f. 11va); del lunedì (f. 13va), del martedì (f. 21rb), del mercoledì (f. 25va), del giovedì (f. 31va), del venerdì (f. 37va), del sabato (f. 43va), della domenica (f. 56vb).

II. ff. 64ra-88vb: Baluardo della croce (*Ḥaḍura masqal*; inc.: *Ba-sema ... a'atteb wa-etnaśśā' 3 asmāta naśi'eya etmaraggʷaz emmani wa-daqqu etnaśśā' wa-emma-ni ḥorku westa ṣelmata Egzi'abeḥēr yābarreh lita ...*)[14]. Ff. 1-2, 89-90: in bianco.

Géographie, texte arabe, p. 210)"; R. Traini, *Vocabolario Arabo-Italiano*, II, Istituto per l'Oriente, Roma 1966, p. 95.

[12] La sua elezione a doge fu pubblicata al popolo il primo dicembre 1400, carica che Michele Steno ricoprì fino alla morte, avvenuta all'età di circa 82 anni, il 26 dicembre 1413; fu sepolto nella chiesa di S. Marina in Venezia: v. *Delle iscrizioni veneziane raccolte ed illustrate da* Emmanuele Antonio Cicogna di Venezia, Volume VI, Venezia 1853, Presso la Tipografia Andreola, Editor l'Avtore (= Cicogna), p. 67 ss.

[13] Si veda, ad es., ai ff. 39vb-43ra, la descrizione di un orologio meccanico con suoneria.

[14] Cf. O. Löfgren, *Katalog über die äthiopischen Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, Uppsala 1974, ms. 42 A, pp. 134-135; O. Raineri, *Catalogo dei rotoli protettori etiopici della collezione Sandro Angelini*, Roma 1990 (= Raineri, *Angelini*), ms. 36, 3, p. 25.

L'AUTORE DELLE OMELIE SUL LEGNO DELLA SANTA CROCE: ABBA KIRĀKOS[15]

L'autore delle Omelie sul legno della santa croce è detto essere il patriarca o arcivescovo (lett.: "capo dei vescovi") abba Kirākos, di cui non è precisata la sede. Non mi è noto nessun metropolita d'Etiopia con tale nome, che ritengo si riferisca a Giuda Ciriaco, vescovo di Gerusalemme. Secondo un testo apocrifo[16], "un ebreo di nome Giuda fu presente all'invenzione della S. Croce a Gerusalemme; convertitosi al cristianesimo prese il nome di Ciriaco e, fatto vescovo della città, subì il martirio insieme con la madre Anna, sotto Giuliano l'Apostata"[17]. La storia di Ciriaco è passata anche in etiopico[18], già nella prima metà del sec. XIV[19], ciò che potrebbe spiegare l'attribuzione della nostra composizione a tale personaggio, con il nome del quale autore, lo scritto avrebbe acquisito una singolare autorità, dato l'argomento trattato, essendo stato Kirākos direttamente implicato, secondo la leggenda, nel rinvenimento della croce di Cristo.

---

[15] Da me interpellato in proposito, il Dr Getatchew Haile, a cui sono sempre grato per le sue cortesi precisazioni, il 15 aprile 1998, mi scriveva: «Among the EMML collection which I have inspected, I have not found any copy of the homily (*dersan*) on the Holy Cross ("wood of the cross") by Abba Kirakos, or any similar homily with a note on how the "wood of the cross" has appeared to King Dawit. The two most important homilies on the Holy Cross are those in EMML 1763, f. 15[b] and 23[a], but none of them is by Abba Kirakos». In realtà, EMML 1763, reca, ai ff. 10[a]-14[a]: "Homily by Minās, bishop (of Axum?), for the feast of the Holy Cross"; e ai ff. 14[a]-15[b]: "Homily by James of Sarug for the feast of the Holy Cross": v. Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville.* Vol. V: Project Numbers 1501-2000, Collegeville 1981 (= EMML V), p. 218.

[16] Cf. Sozomeno, *Storia Eccl.*, II, 1; Gregorio di Tours, *Hist. Franc.*, I, 36.

[17] M. Natalucci, "Ciriaco (Giuda C.), vescovo di Gerusalemme", *Bibliotheca Sanctorum*, III, Roma 1963, col. 1296.

[18] EMML V, ms. 1763, ff. 23[a]-27[a]: "The Story of the finding of the Holy Cross, for the feast of St. Helena", in cui si narra anche di Kirākos, vescovo di Gerusalemme. Per il suo *Gadl*, edito da I. Guidi ("Textes orientaux inédits: du martyre de Judas Cyriaque évêque de Jérusalem. Texte éthiopien", ROC 11 [1906] (= Guidi, "Cyriaque"), pp. 337-351), vedi anche Aklila Berhān Walda Qirqos (*Marḥa lebbunā* [Guida dell'intelletto], Addis Ababā, *miyāzyā 21 qan 1945 'a. me* [19 aprile 1953], p. 73: *Gadla Kirākos za-ar'ayā la-'Elēni makāna masqal, Dabra Bankol* [Atti di Kirākos che fece vedere a Elena il luogo della croce, (conservati) a Dabra Bankol]) ed EMML 1479, f. 60[a] (Getatchew Haile, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Library...*, Vol. IV, Collegeville 1979). Sul personaggio e la sua storia, v. inoltre la recente pubblicazione di Han J. W. Drijvers e Jean Willem Drijvers, *The Finding of the true Cross: The Judas Kyriakos legend in Syriac*. Introduction, text and translation, CSCO 565, Subs. 93, Lovanii 1997.

[19] Il ms. 1763, EMML V (p. 218) risale al "1336/7 o 1339/40 A.D.".

OMELIE SUL LEGNO DELLA SANTA CROCE

Introduzione

Il trattato, dopo una breve dossologia trinitaria con cui inizia, così prosegue (f. 3rb): "Omelie che compose abba Kirākos, capo dei vescovi retti di fede, sul legno della santa croce, sopra il quale fu crocifisso il Signore nostro e Dio nostro e Salvatore nostro Gesù Cristo. Ascoltate questo, voi tutti, popolo (f. 3va) d'Etiopia ... come fu manifestato il legno della croce al re Davide (1382-1413), il cui nome regale è Costantino[20], amante del Signore, figlio di Sayfa Ar'ed († 1372), figlio di Amda Ṣeyon († 1344), figlio di Wedema Ar'ed († 1314), figlio di Yekuno Amlāk (1270-1285), virgulto benedetto (b) dell'albero della casa d'Israele ... E attinse la sapienza che scaturì da Salomone, che in seguito l'Etiopia bevve ...".

Dopo l'invito dell'oratore a "risvegliare i cuori e ad aprire la bocca alla glorificazione della croce: la croce nostra forza, la croce nostra ricchezza, la croce nostra salvezza ..." l'oratore (f. 5rb) prosegue dicendo che un giorno, due mercanti, a nome di un re dei Franchi (*Afrengiyā*), si presentarono al sovrano etiopico Davide. E poiché il re chiese loro dove fosse il legno della croce (f. 5va) "che Elena aveva trovato sul Calvario ai tempi del fedele Costantino", gli interrogati risposero che "i re dei Franchi se lo erano diviso tra loro in piccoli pezzi". In seguito, con il metropolita Bartolomeo[21], vennero in Etiopia dei messaggeri del re dei Franchi, i quali (f. 6ra), interpellati in proposito da Davide, riferirono al sovrano le stesse cose che avevano detto gli altri mercanti sul legno della croce. Il sovrano allora mandò uno di quei messi, di nome Abrehān[22], con 1.000 pezzi d'oro, affinché gli portasse il legno della croce di Cristo.

---

[20] Per il nome di Costantino, attribuito a Davide I, v. anche E. Cerulli, «Il racconto dell'illuminatore del negus Dāwit I», *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria*, Roma 1943 (= Cerulli, *Miracoli*), p. 89; Tedeschi, "Neguś", p. 573; Fiaccadori, "Ottateuco et.", p. 74.

[21] Svolse il suo ministero in Etiopia dal 1398/9 (v. O. Raineri, *Atti di Banādlewos (1303-1400)*, PO 48/1, N° 213, 1998 (= Raineri, *Banādlewos*), p. 37; S. Tedeschi, "Bartalomēwos", *The Coptic Enciclopedya* 4, pp. 1012-1013). Bartolomeo ebbe lunga vita, poiché, oltre ad essere menzionato con Zar'a Yā'qob nel 1438, si fa cenno a un suo esilio scioano fra il 1445 e il 1452 (v. G. Fiaccadori, "Bisanzio e il regno di 'Aksum. Sul manoscritto Martini etiop. 5 della Biblioteca Forteguerriana di Pistoia", Estratto da *Bollettino del Museo Bodoniano di Parma* 7 [1993] 166).

[22] Abrehān presenta qualche assonanza con il nome di Bartoli Antonio da Firenze, "il primo di cui si abbia sicura notizia" fra gli agenti del re Davide a Venezia; infatti "Con lettera 26 agosto 1402 il doge di Venezia scrive al duca di Candia per raccomandargli 'Anthonius Bartoli de Florencia, nuncius excelsi domini Prestozane, domini

L'inviato, partito dall'Etiopia il 9 del mese di *ṭerr*[23], e imbarcatosi ad Alessandria per andare nel paese dei Franchi, a causa di un naufragio, ritornò ad Alessandria e si presentò, qualificandosi come messaggero del re d'Etiopia, al governatore della città cui espose le sue vicissitudini (f. 6vb). "E quando il governatore di Alessandria vide che era molto preoccupato, gli diede una nave; e quell'ambasciatore salì sulla nave e partì e giunse al suo paese ed entrò dal re di Bāndaqeyā[24] di nome Michele[25]. E quando il re (f. 7ra) vide, si alzò dal suo trono e gli rese omaggio, e gli chiese la storia della terra d'Etiopia ... E anche la sua sposa, la regina[26], avendo sentito questo, si meravigliò grandemente ... ". La richiesta rivolta al doge di Venezia fu esaudita, e un pezzo del legno della croce, con altre reliquie e preziosi doni, furono mandati al patriarca (f. 8ra) di Alessandria Matteo[27], con una missiva, affinché li trasmettesse a sua volta, con la propria benedizione, al re d'Etiopia. Quindi il patriarca accommiatò (f. 8va) l'ambasciatore e "lo benedisse, affinché il Signore assecondasse il suo cammino. E giunse senza inciampo, in buona salute, nella terra d'Etiopia. E quando il re udì che era giunto l'ambasciatore del re di Bāndaqeyā con il santo legno della croce, esultò di grande gioia, battè le sue mani e danzò con i suoi piedi, e andò intorno alla chiesa glorificando e salmeggiando con i sacerdoti e i capi (f. 9ra) del suo esercito, e tutti i suoi ufficiali erano con lui. E macellò molte vacche e pecore ... (f. 9vb) ... E anche l'*abuna*, il metropolita abba Bartolomeo, e l'*abuna*, il vescovo abba Marco[28], si pararono con le loro vesti sacerdotali, la cui (bellezza) rapisce gli occhi, e i sacerdoti del tabernacolo di destra e di sinistra, essendosi coronati con le loro corone bianche ... accolsero il legno della croce di Cristo (f. 10ra) con onore e con gloria ...". E la preziosa

---

Indie', che ritorna da Venezia alle Indie", cioè in Etiopia: C. Conti Rossini, "Un codice illustrato eritreo del secolo XV", *Africa italiana* 1 (1927) 1 (= Conti Rossini, "Codice"), p. 86; cf. N. Jorga, "Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XVe siècle", *Revue de l'Orient latin* 4/1 (1896) 253.

23 Presumibilmente del 1394 E.E. (= 4 gennaio 1402).

24 Venezia: v. la precedente nota 11.

25 Steno, doge (1400-1413): v. sopra, nota 12.

26 La sposa del doge Michele Steno, la dogaressa Marina Gallina, morì il 4 maggio 1422 e fu sepolta nella chiesa di S. Andrea de Zirada a Venezia: v. Cicogna, p. 76.

27 87° patriarca copto, in carica dal 1378 al 1408, venerato come santo dalla sua chiesa. Della mediazione di Matteo nella trasmissione della reliquia della croce al sovrano etiopico, scrive anche Ibn al-Mukaffa' (pp. 144-146 del testo arabo e pp. 249-252 della traduzione).

28 Menzionato anche da Gorgoryos, *Tārik*, p. 48.

reliquia fu portata "(f. 10va) nella chiesa di Michele che lo stesso re aveva costruito...".

Nel giorno di domenica

"E inoltre (f. 11va) il re ordinò ai suoi ufficiali che accendessero il fuoco e raccogliessero molta legna per il fuoco della croce ... (f. 12ra) ... E il metropolita recitò la preghiera eucaristica della messa, e ricevettero il corpo e il sangue di nostro Signore Gesù Cristo, e il re fece in quel giorno un grande banchetto ai sacerdoti, ai governatori e al popolo".

Le solennissime celebrazioni, per l'accoglienza del legno della croce, si protrassero per otto giorni. "E dopo il re li accommiatò, dicendo: «Andate, dormite un poco, affinché cessiate la salmodia e le lodi della chiesa, poiché facciamo festa da otto (f. 12vb) giorni, come per la festa della risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo». E avendo sentito, i sacerdoti benedissero il re; anche i capi e gli ufficiali si prostrarono e si inchinarono alla sua grazia e tornarono nelle proprie dimore, nella pace del Signore, amen".

L'Omelia della domenica prosegue con la narrazione di una visione avuta dal re, prima della venuta della croce: "Vidi nel mio sogno (f. 13ra) l'*abuna* metropolita mentre ufficiava nel servizio dell'eucaristia. E io quindi stavo portando il calice del sangue di Cristo e comunicavo il popolo; e rimasi ammirato nella mia mente, dicendo: «Come sono stato degno di amministrare il sangue di Cristo, mentre sono adultero e guerriero?»". Richiesto da Davide di una spiegazione a riguardo, il metropolita gli dice come quel sogno avesse preannunciato l'avvenimento realizzato dallo stesso sovrano che portò, in quella solennità, la reliquia della croce. "Ed egli spiegò: «La croce di Cristo, che hai portato e mostrato al popolo è vera; la croce era raffigurata nel calice, poiché su di essa fu sparso il sangue dell'Amato ...». E il re capì come gli aveva spiegato rettamente. E quando giunse la croce, si avverò come gli aveva spiegato il metropolita che ufficiava il servizio dell'eucaristia. E il re (f. 13va) andò intorno al recinto della chiesa portando la croce di Cristo, e tutto il popolo del santo Israele venerava ciò che faceva vedere la sua benevolenza, ad opera del suo servo, il Nuovo Costantino..."[29].

---

[29] Il nome regale di Costantino, riferito a Davide, come già si era chiesto Cerulli (*Miracoli*, p. 90), è quasi certamente da mettersi in relazione con l'arrivo in Etiopia della reliquia della croce. Cf. Tedeschi, "Neguś", p. 573.

Del lunedì — Il turibolo, le ampolle, il calice[30]

L'Omelia (f. 13vb) del giorno inizia con la proclamazione di lodi alla croce, per la quale "si compie la profezia del salmo che dice: «L'Etiopia innalza le mani a Dio»[31]. Con la coronazione della croce, l'Etiopia è rinnovata per la venuta del patibolo del Redentore di tutto il mondo. L'Etiopia esulta per la manifestazione del legno prezioso che fu santificato dal sangue glorioso del Figlio unigenito ...". Quindi (f. 14va) prosegue, con descrizioni lunghe e minuziose, la presentazione dei preziosi ed artistici doni che accompagnarono il legno della croce, i quali, giustificatamente, suscitarono nello scrittore molta meraviglia. Il primo della serie è "un *turibolo* d'argento ... bianco come la grandine e brillante come una fiaccola", di cui si danno i minimi particolari nella composizione, funzionamento e lavorazione: catene, anelli, coperchio, vaso e cucchiaio dell'incenso, con cesellature e incisioni. Vengono poi (f. 17va) le brocche o *ampolle* d'argento, di mirabile fattura, ornate di perle, una per "il vino dell'eucaristia e una per l'acqua ... con i loro beccucci sottili". Il discorso continua con la presentazione di un artistico *calice* d'argento (f. 18ra), su cui sono raffigurati i quattro evangelisti, mentre tutt'intorno, "in lettere greche (*ba-ḫoḫeyāta ṣere'*)"[32], è scritto: "Prendete, bevete: questo calice è il mio sangue sparso per voi in remissione dei peccati"[33]. Il calice, che

---

30 Cf. Marlyn E. Heldman, "A Chalice from Venice for Emperor Dāwit of Ethiopia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990) (= Heldman, *Chalice*), 442-445. Detto calice potrebbe essere lo stesso visto in Etiopia negli anni 1520-1526, come scrive Francisco Aluarez: "*... mandou ho Preste a ho embaixador hum calez de prata dourado... Ho pe tinha hos doze apostolos, no vaso derredor i de muy bem feitas letras latinas hū letreiro que dezia. Hic est calix noui testamenti...*", carta 70, Capitulo lxxx, *Editio princeps* (Lisbona 1540) di *Do Preste Joam das indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam, segundo vio i escreueo ho padre Francisco Aluarez capellā del Rey nosso senhor. Agora nouamēte impresso por mandado do dito senhor em casa de Luis Rodriguez liureiro de sua alteza* (= *Do Preste Joam*); v. anche G. F. Beckingham - G. W. B. Huntingford (ed.), *The Prester John of the Indies*, A true Relation of the Lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares, Cambridge 1961, I (= *The Prester John*), p. 298.

31 Sal 67, 32.

32 Cf. *Do Preste Joam*, carta 70, parla di *letras latinas*, lingua che può essere compresa, in senso lato, nel termine etiopico *ṣere'* (lett. "greco").

33 Cf. Mt 26, 27; Mc 14, 23; Lc 22, 20. La citazione riferita sembra riportare a senso l'iscrizione, la quale, più verosimilmente, anche per ragioni di spazio, dovrebbe corrispondere a quella registrata da *Do Preste Joam* (carta 70, e *The Prester John*, p. 298), dove è scritto semplicemente: *Hic est calix noui testamenti* (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25).

porta inoltre, con molte altre figure, effigiati i dodici apostoli[34], Cristo in croce, ai cui piedi sono Maria e Giovanni apostolo, e lo Spirito Santo sotto forma di colomba, è fornito di una custodia artisticamente lavorata e decorata.

Del martedì — Le vesti sacerdotali

Il discorso si apre con un invito ai fedeli (f. 21va) ad accorrere per venerare la croce: "Oggi la croce dona la ricchezza agli indigenti e l'onore ai poveri; oggi la croce è la pace dei celesti; l'Etiopia parla del glorioso legno della croce che le è stato manifestato ...". E prosegue (f. 22va): "E ora ascoltate, vi parlerò delle *vesti sacerdotali* che furono mandate con il prezioso legno della vita ...". Dei paramenti liturgici sono nominati, e minutamente descritti: vesti di lino e di tessuto scarlatto, mitre, cingoli, tuniche; vesti multicolori, di cui una porta (f. 23va) "effigiata l'immagine della crocifissione del Signore ... e la madre sua la Vergine, signora di tutti ... l'immagine di angeli e santi". Su altri paramenti sono ancora rappresentati: (f. 24rb) l'annunciazione dell'angelo Gabriele a Maria, "come (f. 24va) il Figlio fu battezzato e fu crocifisso e risuscitò e ascese. E ancora raffigurata l'immagine dei profeti e degli apostoli e dei giusti e dei martiri ...". "(f. 25ra) E avendo visto, il re con i sacerdoti e i comandanti dell'esercito, tutte queste specie di vesti e gli ornamenti su di esse, ognuno con il suo colore, rimasero molto ammirati".

Del Mercoledì — Doni personali al re: piatti e coppe, vesti, tappeti, stoffe pregiate

"Poni, o Signore, la virtù (f. 25vb) della parola sulla mia bocca, affinché io possa annunziare la gloria della croce; tocca, o Signore, lo strumento del mio cuore con il plettro del tuo Spirito, suscitatore dei forti, affinché esponga le lodi della croce gloriosa col canto della parola soave ... (f. 26ra) ... oggi la croce adorna il nostro paese, l'Etiopia, con la glorificazione degli (b) angeli ... Da oggi, affinché nessuno prevalga sull'Etiopia; pertanto fu manifestata a lei la croce, perché esalti il corno del suo unto, il re dei cristiani, come dice la scrittura: «E darà forza ai nostri re ed esalterà il corno del suo unto»[35]; e spezzerà il corno dei musulmani, come dice la scrittura: «Il

34 Come risulta anche in *Do Preste Joam*, carta 70 (*The Prester John*, p. 298).

35 1 Re 2, 10.

Signore infrangerà le (f. 26va) teste dei peccatori e innalzerà la potenza dei giusti»"[36].

Segue (f. 26vb) la presentazione e descrizione dei regali che al re "furono dati in dono con il prezioso legno della vita": vesti, coppe, brocche e piatti d'oro e d'argento "in cui mangia e beve il re"; tele pregiate, tappeti, coperte, con ricami raffiguranti uccelli e motivi vegetali; vesti per il re, da indossare (f. 28va) "nel tempo in cui cade la pioggia", "quando cavalca i cavalli o i muli", (f. 29ra) "quando passeggia per la sua casa", sulle quali sono ricamate multicolori (f. 29va) "immagini di fiere terribili", leoni, animali del deserto, (f. 31ra) uccelli.

Del giovedì — Reliquie: i corpi di uno dei fanciulli uccisi da Erode, di santo Stefano, di san Tommaso e di sant'Antonio, e una parte della veste di Maria Vergine

(F. 31va) "Aprirò la mia bocca, Figlio di Dio, per annunciare e portare il discorso della tua santa croce al popolo messianico che ascolta ...; ... con la peregrinazione nel paese degli Ag'āzi, oggi la croce, che i Giudei coprirono sul Golgota, è manifestata a noi ...". La prima parte dell'omelia esalta la croce, prefigurata da immagini e gesta tratte dalle sacre scritture, mentre la seconda parte è dedicata alla descrizione delle altre preziose reliquie mandate in Etiopia dal re di *Afrengiyā:* (f. 33va) il corpo di uno dei fanciulli uccisi da Erode, perfettamente conservato in un'urna di cristallo; (f. 35ra) il corpo di santo Stefano; il corpo dell'apostolo Tommaso, "(f. 36ra) che costruì un tempio in cielo al re di Gonā[37], e fu scorticato per amore di Cristo"; (f. 36va) il corpo di sant'Antonio abate; una parte della veste di Maria.

Del venerdì — Altri doni: l'orologio meccanico e gli specchi

(F. 37va) "Insegna alla mia bocca, di me peccatore, la sapienza, o Figlio di Dio, e alla mia lingua fa' celebrare la tua giustizia, affinché esponga la lode della tua croce soave, che rapisce i cuori e impingua le ossa di molti ... (f. 38vb) Questa è la croce, per la quale Zaccaria figlio di Barachia esclamò, dicendo: «In quel giorno, sul freno del cavallo vi sarà 'sacro (al Signore)'»; la croce (con) cui Elena fece fare per il figlio Costantino, il freno del cavallo[38], secondo la profezia del

[36] Sal 74, 11.

[37] Cf. E. A. Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles*, London 1901, vol. 2, p. 405.

[38] Cf. S. Gregorius Turonensis, *De gloria martyrum*, lib. I, cap. 6, PL LXXI, col. 710: "Speciosi autem omnique metallo nobiliores dominicae crucis clavi, qui beata

profeta; oggi invero fu manifestata al Nuovo Costantino, retto di fede, re d'Etiopia, (f. 39ra) con la quale possa vincere tutti i suoi nemici ...".

"E ora, oggi, miei amati fratelli, ascoltate: esporrò a voi una cosa mirabile e prodigiosa, difficile a dirsi, intorno alla campana[39], che fu mandata insieme con il legno prezioso della croce, infatti suona senza mano umana (f. 40ra), al numero di ogni ora, sia di giorno che di notte: alla prima ora suona una volta, ... e alla dodicesima 12 volte ...". Il testo prosegue con una lunga e dettagliata descrizione del complicato marchingegno, composto, oltre che dalla campana suonata per mezzo di uno strumento che (f. 41rb) "assomiglia al martello di un fabbro", da "ferri rotanti muniti di denti", da funicelle e contrappesi, che nell'insieme inducono a riconoscervi un orologio meccanico[40].

"E furono mandati inoltre, con il legno della croce preziosa, due (f. 43rb) specchi, di fattura assai meravigliosa; dipinta in uno specchio l'immagine della signora nostra Maria con il suo diletto Figlio, e nell'altro l'immagine della crocifissione del nostro Redentore".

Del sabato — Altri doni: otto "tabernacoli" o *tende*

(F. 43vb) "Signore, donaci una lingua sapiente, affinché conosca le parole da dire ..., affinché narri ed esponga agli ascoltatori dell'orecchio, i cristiani, il discorso della croce mirabile; narri ciò che è stato manifestato oggi all'Etiopia, nei giorni del regno (f. 44ra) di Davide, il cui nome regale è Costantino, come disse l'apostolo Paolo, lingua balsamica e fonte di sapienza: «E la parola della croce infatti, agli stolti sembra una pazzia, mentre per noi che crediamo, è la forza del

---

membra tenuerunt, ab Helena regina, post ipsius sacrae crucis inventionem, reperti sunt; et de duobus quidem frenum imperatoris munivit, quo facilius, si adversae gentes restitissent principi, hac virtute fugarentur. De quibus non est ignotum Zachariam vaticinasse prophetam: *Erit*, inquit, *quod in os equi ponitur, sanctum domini* (*Zach*. xiv, 20)"; E. A. W. Budge, *The Queen of Sheba & her only Son Menyelek... A complete translation of the* Kebra Nagast..., London 1922, p. 221: "And the Kings of Rômê also have become great because of the nails [of the Cross] that Helena made into a bridle, which hath become the vanquisher of the enemy for the King of Rômê".

[39] Ms. *dol*, forma contratta di *dawal* (campana): A. Dillmannn, *Lexicon linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865 (= Dillmann, *Lex*.), col. 1124.

[40] Gli orologi meccanici sono usati in Italia già nella prima metà del XIV sec.: v. *Enciclopedia universale dell'arte*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia - Roma, Ed. Sansoni, Firenze 1958, vol. 2, col. *252*.

Signore ...»[41] (f. 44vb) ... La croce, speranza per quelli che non hanno speranza[42]; la croce, presidio".

"Ed ascoltate ancora, o diletto popolo (f. 45ra) messianico d'Etiopia, voi che siete convenuti da lontano e da vicino in questa santa chiesa, per fare la celebrazione del legno della vita, e per conoscere e sentire ciò che è uscito insieme con il legno della croce, (cioè) molti tabernacoli, dono per la dimora della vita ... E il numero di quei tabernacoli è 7 ...". L'autore si diffonde poi nel rendere la struttura, le misure, le funzioni, i teli con i loro ornamenti e ricami, di ciascuna delle 7 tende. Su alcune di esse si possono leggere anche delle iscrizioni, eseguite a ricamo, quali (f. 51rb): "Fece per la grande gloria e l'Altissimo, il nostro re Davide, figlio del re Sayfa 'Ār'ad, povero servo del Signore Altissimo".

Conclude l'omelia la diffusa descrizione (f. 52vb) di un ottavo tabernacolo, assai più grande e ornato degli altri (f. 53rb: "e mirabile la sua lavorazione, più di ognuno dei tabernacoli ricordati prima"), che reca un'iscrizione (f. 53va), ricamata con filo d'oro, la quale recita: "Forza e magnificenza e potere al signore nostro re". L'attendamento costituisce la residenza reale, con le singole tende adibite a vari usi, per esempio (f. 56rb) "dove il re dorme, e dove il re si lava".

Della domenica — Fine delle celebrazioni della croce

"O Signore mio Gesù Cristo, Figlio del Padre, che sei con lui da prima che fosse creato il mondo, e sarai fino all'eternità, concedimi (f. 57ra) di proclamare la parola come Davide, dicendo: «Esulta la mia lingua per la tua giustizia; apri le mie labbra, o Signore, e la mia bocca annunzierà la tua lode»[43]. ... (f. 58ra) ... Gerusalemme fece festa otto giorni per la sua risurrezione, e l'Etiopia così festeggia otto giorni per la manifestazione della sua croce ... (f. 59rb) E il metropolita offrì il sacrificio sopra l'altare e recitò la preghiera che è prescritta per la messa. E avendo terminato la messa, si comunicarono il re, i sacerdoti e il popolo. E il re fece una grande festa, come la Pasqua di Giosia[44]. E fece macellare animali ingrassati ... , poiché era il giorno del compimento della festa della croce".

---

[41] 1 Cor 1, 18.

[42] Cf. Rm 4, 18.

[43] Sal 50, 16-17.

[44] 2 Re 23, 21-23.

Il ribelle Sabuḥ[45]

"... (f. 59va) ... E i musulmani si fecero guerra tra loro, e combatterono uno strenuo combattimento, e il re prese la tisi, e consegnarono il governatore dei musulmani affinché lo mandassero al re. Benedetto il Signore che colse nella rete il re ribelle per mano dei ribelli e che umiliò l'iniquo per mano degli iniqui ... questo ribelle, di nome Sabuḥ. Invero quest'uomo era (f. 60ra) della gente dell'Arabia incolta, esperto del combattimento fin dalla sua fanciullezza, e in passato era stato fatto prigioniero con i suoi compagni arabi. E quando giunse dal re", fu accolto a corte e trattato come un membro della famiglia reale, si fece cristiano, come risulta dal seguito del racconto, finché proditoriamente se ne allontanò. "... (f. 60rb) ... E non si ricordò più della vita comoda che gli era stata concessa, abbandonò il suo *mā'etab*[46], rinnegò il suo battesimo, andò e fuggì dal palazzo reale, giunse dai suoi compagni e ritornò alla sua religione, nella quale era stato in passato. E così visse empiamente 7 anni, ma quando il Signore volle, mandò la croce del Figlio suo, affinché sottomettesse il nemico del suo consacrato. E prese nelle rete questo empio per mano dei suoi amici e musulmani, non per mano dei cristiani, lo umiliò per mano degli infedeli, e non per mano dei soldati del re. E questo (f. 60va) avvenne l'anno della festa della croce, affinché il Signore manifestasse la potenza della croce che aveva rivelato a noi, al nostro re Costantino. E quando fecero stare quel ribelle davanti al re, gli ufficiali dei soldati del re estrassero le loro spade, e volevano dividersi tra di loro il corpo del nemico del loro re. Si adirò il re contro di loro, e prese la sua lancia per farlo rilasciare, e ammonì i suoi ufficiali ... (f. 61rb) ... E il re ordinò che lo sciogliessero dalle catene e che gli togliessero le vesti sporche e lo rivestissero con belle vesti, e ordinò ancora che lo battezzassero con il battesimo cristiano e con il battesimo di penitenza, cioè (con il rituale del) *qēder*"[47].

---

[45] Personaggio da me non identificato.

[46] Dillmann, *Lex.*, col. 989: "... *funiculus* ille *coloratus* (caeruleus isque bombycinus), quem Christiani Abyssini tamquam insigne a collis suspendunt, a Muhammedanis aliisque se distincturi".

[47] "*Maṣḥafa qēder* (= *Buch der Unreinheit;* d.h. Bußrituale für zum Islam abgefallene Christen)": V. Six, *Äthiopische Handschriften 2: Die Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XX 5), Stuttgart 1989, ms. 44 (17), p. 76.

Sā'laddin[48]

"Ascoltate ancora, vi narreremo ciò che il Signore fece al nostro re Davide, (f. 61va) chiamato Costantino, ... fece prigioniero il fratello di Sā'laddin ... e il nome di quell'uomo era Azāni[49]. E quando Sā'laddin udì che era stato fatto prigioniero il suo fratello Azāni, si rattristò molto ... E inoltre furono fatti prigionieri i figli dei maggiorenti di Ḥadiyā[50] ... E uno dei governatori fece una grande incursione e combattè contro Sā'laddin, e uccise tutti (f. 62ra) i soldati scelti e i cavalieri ... e la terra si riempì dei cadaveri dei musulmani e il loro sangue fluiva come la corrente di un fiume. E fecero molti prigionieri e bottino senza numero; e solo Sā'laddin[51] si salvò fuggendo con un cavallo veloce ... E il Signore fece molta potenza e una grande vittoria per il nostro re Costantino; e la fede della croce fu per il re come uno scudo gradito, la fede della croce fu per il re una corazza di ferro fatta per il combattimento, la fede della croce fu per il re come un elmo di ferro che le spade non possono colpire né il tiro della pietra ... (f. 62va) ... Ed ora, fratelli miei, facciamo la festa della croce di Gesù Cristo ... In passato gioivamo sentendo di essa, mentre ora esultiamo per la sua visione ... (f. 63ra) ... Beato è il nostro re Costantino, al quale fu manifestata la croce del suo Dio, e beati noi che facciamo parte di questo tempo, e vediamo la croce del nostro Dio ... Ed è il Dio della pace che ci ha riuniti per la festa (f. 63va)

---

[48] Sultano di Adal, che, secondo Macrizi (*Historia regum Islamiticorum in Abyssinia* ... , Lvgdvni Batavorum 1790 = Macrizi, p. 27) sarebbe morto nell'anno 805 dell'ègira (= 1402/3 A.D.), quindi durante il regno di Davide I; cf. Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxfort 1972 (= Tamrat, *Church*), pp. 147, 151-154. Nei *Documenti arabi per la storia d'Etiopia* (E. Cerulli, *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma 1971, p. 144), invece, la morte di "Sa'd ad-dīn" risale al 16 febbraio 1415.

[49] Personaggio che non mi è noto altrimenti.

[50] Antico regno musulmano dell'Etiopia, a sud-ovest dell'attuale Addis Abeba: v. Tamrat, *Church*, p. 136, nota 2; cf. P. Marrassini, "Lo scettro e la croce. La campagna di 'Amda Ṣeyon I contro l'Ifāt (1332)", *Studi Africanistici, Serie Etiopica* 4 (1993) 205-206.

[51] Il nostro testo non dice nulla circa la sua morte, della quale, oltre a Macrizi (pp. 26-27: v. sopra nota 48), ne riferisce Conti Rossini, *Acta*, p. 54: "... trophea unusquisque singillatim proiecit et Sa'aladin caput ... contra Dāwit II, filium Sayfa Ar'ad, cervicem suam extulerat, tulerunt". Ciò che, per una predizione fatta allo stesso re Davide (v. *Ib.*, p. 53), sarebbe accaduto il 28 *ṭerr*, anno 805 dell'egira (Macrizi, p. 27), quindi nel 1395 (E.E. = 23 gennaio 1403); cf. R. Basset (*Histoire de la conquète de l'Abyssinie (XVI siècle)*, Traduction française et notes, Paris 1897, p. 7, nota 3): "... Sa'ad eddîn, roi d'Adal, un des ennemis les plus redoutables des chrétiens, qui périt avec tous les siens, sous Daouit I, en 805 hég. (1402-1403) dans la ville de Zeïla' où il était assiégé par les Éthiopiens".

della croce e ci ha resi degni del suo vangelo; come fu con i discepoli, sia con noi. E condisca la nostra insipidezza con la dolcezza della sua parola, e doni il suo corpo e il suo sangue, ci renda degni di essere suoi discepoli per tutto e in tutto; come siamo riuniti in questa chiesa, così ci raduni dove sono stati piantati i tabernacoli delle luci, dove sono l'assemblea dei congregati e l'assemblea dei martiri e dei giusti, e l'assemblea dei vergini e dei puri: ci assegni l'eredità con loro, per la preghiera della sua madre pura, la santa dei santi, e per l'orazione di Pietro e Paolo, i capi dei capi. E a Lui la gloria e l'onore, nei secoli dei secoli, amen e amen, sia, sia!".

CONCLUSIONI

Il ms., esaminato sopra a grandi linee nel suo contenuto, ritengo che possa recare un notevole contributo a diversi aspetti degli studi etiopici, dei quali sottolineo qui di seguito quelli che mi sembrano più rilevanti.

Personaggi

L'autore delle "Omelie"

La composizione del *Dersān* o "Trattato, Omelia", è dal testo attribuita al patriarca Kirākos, personaggio che non mi è noto, nell'ambito della storia e della letteratura etiopica, se non nell'omonimo Giuda Kirākos, leggendario vescovo di Gerusalemme[52], che avrebbe indicato alla regina Elena il luogo della croce, e i cui atti del martirio[53], passati in Etiopia già nella prima metà del sec. XIV[54], possono aver facilmente suggerito, al vero autore, un nome di alto prestigio a cui affidare la paternità della sua opera. Non è da stupire se oltre un millennio separa l'omonimo leggendario vescovo di Gerusalemme dagli avvenimenti narrati nel testo, poiché non è raro trovare, nella letteratura etiopica, anacronismi anche più vistosi, quando si tratta di dare autorevolezza a un'opera. Mi limito qui a ricordare, tanto per restare in argomento, la "Preghiera detta Baluardo della croce" (*Ḥaṣura masqal*), "scritta dal profeta Geremia"[55]. Resta dunque l'interrogativo

---

[52] Cf. la precedente nota 18.

[53] Ed. e tradotti da Guidi, "Cyriaque".

[54] Cf. EMML V, p. 218, ms. 1763 (ff. 23ª-27ª): A.D. 1336/7 *o* 1339/40.

[55] Raineri, *Angelini*, p. 18, ms. 20.

circa il vero autore dell'opera, che dovrebbe trovarsi tra gli ecclesiastici della corte etiopica che hanno vissuto personalmente gli straordinari avvenimenti narrati, ciò che si può dedurre dalla minuziosità delle descrizioni dei doni[56] e dai riscontri nei documenti extra-etiopici dei fatti narrati[57].

Davide I, re d'Etiopia (1382-1411)

Il protagonista principale del trattato è senz'altro il re Dāwit, dal nome regale di Costantino, rimasto famoso, non solo nella storia etiopica, appunto per "la manifestazione della croce di Cristo" fatta all'Etiopia durante il suo regno, ma anche per altri accadimenti, quali la minacciata deviazione del Nilo contro l'Egitto[58], e le sue campagne contro gli staterelli musulmani esistenti in territorio etiopico[59]. Il nostro testo accresce sensibilmente le conoscenze su quel sovrano. Davide, da due inviati del re dei Franchi alla sua corte, seppe che i sovrani di *Afrengeyā* avevano diviso tra di loro il legno della croce di Cristo (f. 5vb), notizia che venne confermata da altri due messaggeri giunti in Etiopia con il nuovo metropolita Bartolomeo[60]. Il re etiopico allora incarica uno di quei messi, di nome Abrehān, a cui dà 1.000 pezzi d'oro, di portargli la preziosa reliquia (f. 6rb), dopodiché Davide parte per una campagna bellica. Nulla si dice qui circa l'uso fatto dell'oro messo a disposizione della missione né di donativi particolari del re per la Serenissima, mentre una deliberazione del Maggior Consiglio di Venezia del 22 luglio 1402 specifica che la Repubblica ricevette quattro leopardi, aromi e "cose piacevoli", quali una pelle di scimmia e una di zebra[61], dal Prete Gianni, signore dell'India (cioè

---

[56] Vedi le descrizioni del "turibolo d'argento" (ff. 14va-17rb), del "calice" (ff. 18ra-21rb), delle "vesti sacerdotali" (ff. 22va-25va), dell'orologio meccanico (ff. 39vb-43ra), dei "tabernacoli" (ff. 45ra-56vb).

[57] Cf. ad es. N. Jorga, "Cenni sulle relazioni tra l'Abissinia e l'Europa cattolica nei secoli XIV-XV. Con un itinerario inedito del sec. XV", in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Vol. I, Palermo 1910 (= Jorga, "Abissinia"), pp. 139-150; Ibn al-Mukaffa'; Tedeschi, *Venise*; Id., *Venezia*; Id., "Neguś".

[58] Cf. Tamrat, *Church*, p. 256; V. Six, "Water — The Nile - And the *Tä'amrä Maryam*. Miracles of the Vergin Mary in the Ethiopian Version", *Aethiopica* 2 (1999) 53-68.

[59] J. Spenser Trimingham, *Islam in Ethiopia*, London 1952, pp. 74-75.

[60] A. D. 1398/9: Raineri, *Banādlewos*, p. 37.

[61] Cf. V. Lazzarini, "Un'ambasciata etiopica in Italia nel 1404", *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 83/2 (1923-924) (= Lazzarini, "Ambasciata"), p. 841; Conti Rossini, "Codice", pp. 87-88.

dell'Abissinia), "ai quali doni essa corrispose con presenti del valore di mille ducati d'oro"[62].

L'ambasciata, giunta a Venezia, rientra in Etiopia con una missiva, un frammento della croce insieme con altre reliquie e doni, ciò che avviene anche per l'interessamento e la mediazione del patriarca alessandrino Matteo (f. 7vb). "E quando il re udì che era giunto l'ambasciatore del re di Bāndaqeyā con il santo legno della croce, esultò di grande gioia ... (f. 9ra)", si pose in capo la sua corona d'oro, "ornata di pietre preziose ... e quella corona era la più bella di tutte le sue corone, poiché i re d'Etiopia hanno molti diademi" (f. 9rb). "E portarono il legno della croce di Cristo ... e avendola baciata prima il re e dopo di lui i vescovi e i (f. 9vb) sacerdoti ... tornarono nella chiesa di (san) Michele che lo stesso re aveva costruito".

Davide inoltre (f. 11va) "ordinò ai suoi ufficiali che accendessero il fuoco e raccogliessero molta legna per il fuoco della croce ... (f. 12ra) ... e fece in quel giorno un grande banchetto ai sacerdoti, e ai governatori e al popolo", quindi stabilì che la festa della croce fosse celebrata per otto giorni (f. 12vb), "come la festa della risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo". Il re, "prima della venuta della croce", ebbe in sogno una visione, nella quale egli stesso, durante la celebrazione dell'eucaristia, portando il calice, comunicava i fedeli, ciò che gli suscitò grande meraviglia, e si chiese (f. 13ra): "Come sono stato degno di amministrare il sangue di Cristo, mentre sono adultero e guerriero?". Seppe in seguito che quella visione si sarebbe realizzata, poiché "la croce era raffigurata nel calice, infatti su di essa fu sparso il sangue dell'Amato", e realmente avvenne che egli (f. 13va) "andò intorno al recinto della chiesa portando la croce di Cristo".

Tra i numerosi e ricchi doni, perlopiù di carattere sacro, portati in Etiopia con la reliquia della croce, molti, e di gran pregio, erano per lo stesso sovrano, quali (f. 26vb) "piatti e coppe d'oro e d'argento, in cui mangia e beve il re", stoffe e tele lavorate e ricamate, vesti personali da indossare "nel tempo in cui cade la pioggia" (f. 28va), oppure "quando il re cavalca cavalli o muli", e anche da portare sempli-

---

[62] B. Cecchetti, "La vita dei Veneziani nel 300 (Cont. V. T. XXVII, pag. 321)", *Archivio Veneto* 28 (1884) (= Cecchetti, "Veneziani"), p. 9, nota 3: "Quia excellens dominus Prestozane, dominus partium Indie, ostendens nostro dominio signum bone caritatis, miserit ad nos nuntium suum ad presentandum quatuor leopardos, aromata et certas res placibiles, et sit honoris nostri dominii, consideratis enxeniis factis nobis ex sui parte, visitare eum de rebus nostris istarum partium; Vadit pars quod in illis rebus que videbuntur dominio, possint expendi ducatos mille auri de pecunia nostri Comunis". Cf. Conti Rossini, "Codice", p. 86; Tedeschi, *Venezia*, p. 6.

cemente in casa. Destinata pure al sovrano doveva essere la macchina "difficile da descrivere ... poiché suona senza mano umana (f. 40ra), secondo il numero di ogni ora, sia di giorno che di notte", verosimilmente un orologio. Egli ancora ebbe in omaggio otto "tabernacoli" o tende (f. 45ra), finemente lavorate e ornate con raffigurazioni e scritte, una delle quali dice (f. 53va): "Potenza e magnificenza e potestà al signore nostro re".

Lo stesso "anno della festa della croce" (f. 60va), Davide riaccolse benevolmente il ribelle Sabuḥ, (f. 61ra) "ordinò che lo sciogliessero dalle catene ... e lo rivestissero con belle vesti, e ordinò ancora che lo battezzassero ... con il battesimo di penitenza ...". Il testo poi, così continua e termina: "Ascoltate ancora, vi narreremo ciò che il Signore fece al nostro re Davide, (f. 61va) chiamato Costantino ... mandò un'incursione contro il suo nemico", e fece prigioniero Azāni, fratello di Sā'laddin, il quale, quando lo seppe, si rattristò molto. "E inoltre, furono fatti prigionieri i figli dei maggiorenti di Ḥadeyā, ... E uno dei grandi governatori fece un'incursione e combattè con Sā'laddin, e uccise tutti (f. 62ra) i soldati ... e solo Sā'laddin si salvò fuggendo su un cavallo veloce ... e il Signore operò molta potenza e una grande vittoria per il nostro re Costantino; e la fede della croce fu per il re come uno scudo ... (f. 63ra) ... Beato è il nostro re Costantino, al quale fu manifestata la croce del suo Dio, e beati noi che siamo associati in questo tempo, e vediamo la croce del nostro Dio".

Abrehān *alias* Antonio Bartoli di Firenze, messaggero del re Davide al re di Venezia

Il nostro documento chiama con il nome di Abrehān (f. 6ra) l'ambasciatore, o capo delegazione, inviato dal sovrano etiopico al *re* di Venezia. Si sa con certezza, da una lettera del doge del 26 agosto 1402, che il "nuncius excelsi domini Prestozane, domini Indie"[63], cioè del re d'Etiopia, giunto a Venezia nel giugno dello stesso anno[64], era "Anthonius Bartoli de Florencia"[65]. Quindi Abrehān, che era partito dall'Etiopia il 9 di *ṭerr* (1394 E.E. = 4 gennaio 1402), altri non è che Antonio Bartoli, il quale, presente a Venezia già in data 21 giugno

[63] Conti Rossini, "Codice", p. 86.

[64] Tedeschi, "Neguś", p. 581.

[65] Conti Rossini, "Codice", p. 86; Cerulli, *Relazioni*, p. 473b.

1402[66], riparte per le *Indie* verso il 10 agosto dello stesso anno, giorno in cui il Maggior Consiglio di Venezia autorizza la delegazione di ritorno per l'Etiopia a condurre con sé alcuni artisti e artigiani[67], naturalmente insieme ai doni per il re Davide, acquistati con i 1.000 ducati d'oro messi a disposizione a tale scopo dallo stesso Consiglio il 22 luglio 1402[68]. Il viaggio di ritorno in Etiopia, di cui il Bartoli lasciò la descrizione dell'itinerario, richiese 181 giorni[69], con l'arrivo quindi a destinazione presumibilmente verso il 10 marzo 1403, periodo di tempo non molto più lungo dei 160[70] giorni impiegati per l'andata a Venezia.

Il re di Venezia, Michele, ossia il doge Michele Steno

Tutti i documenti occidentali danno Venezia come destinatario dell'ambasciata del *neguś* Dāwid, mentre il nostro manoscritto, che in un primo momento parla genericamente di inviati del "re dei Franchi" (ff. 5rb, 5vb) alla corte d'Etiopia, in seguito (f. 6rb) precisa che la delegazione etiopica giunse dal *re* di Bāndaqeyā, Venezia appunto, chiamato Michele, dicendo esattamente: "E quel ministro salì sulla nave e giunse al suo paese ed entrò dal re di Bāndaqeyā, di nome Michele. E quando il re vide (f. 7ra) si alzò dal suo trono e gli rese omaggio, e gli chiese la storia dell'Etiopia ... E anche la sua sposa, la regina, avendo sentito questo, si meravigliò grandemente ... ". Si tratta del doge Michele Steno che ricoprì tale carica dal 7 gennaio 1400 al 26 dicembre 1413[71], e della sua consorte Marina Gallina che sopravvisse al marito[72]. La Serenissima rispose molto signorilmente alla richiesta di Davide, inviandogli la reliquia agognata del legno della croce, ciò che avvenne con il beneplacito del patriarca (f. 7vb) di Alessandria, Matteo. Accompagnavano il prezioso legno, altre reli-

---

66 S. Romanin (*Storia documentata di Venezia*, Tomo IV, Venezia 1855, p. 55, nota 7) scrive che in tal giorno è registrato come "dalle lontane Indie mandava il così detto prete Janni al doge quattro leopardi e preziosi aromi"; cf. Cecchetti, "Veneziani", p. 9.

67 "in maggioranza toscani: Vito pittore fiorentino ... ; un armaiolo napoletano assunto dal Bartoli a Padova; Antonio da Firenze operaio muratore e il suo socio Antonio da Treviso, esperto nel fabbricare tegole e laterizi; Antonio da Firenze falegname...": Lazzarini, "Ambasciata", p. 841; cf. Conti Rossini, "Codice", p. 88.

68 Conti Rossini, "Codice", p. 86.

69 Cf. Jorga, "Abissinia", p. 147.

70 4 gennaio – 21 giugno 1402.

71 Cf. M. Brunetti, "Steno Michele", *Enciclopedia Italiana* 32 (1950) 698[a].

72 Vedi sopra, nota 26.

quie, vasi e paramenti sacri, doni personali per il sovrano, destinatario inoltre di una missiva (f. 8ra) "dalla forma simile a un cilindro, tutta scritta con inchiostro d'oro; e anche il suo sigillo era eseguito con un'incisione in oro puro di mirabile fattura, ed era contenuta da un legaccio di porpora". Potrebbe trattarsi di uno di quei numerosi "documenti rilasciati con bolla d'oro"[73] di cui faceva uso la cancelleria veneziana per atti particolarmente solenni. La descrizione sopra riportata della lettera mandata dal doge al re Davide, richiama molto da vicino una delle "rarissime ... bolle d'oro veneziane che si conservano negli archivi e nelle collezioni", ed esattamente "Una bolla d'oro di Michele Steno" del 5 settembre 1409, dalle caratteristiche seguenti: "La bolla, in forma di scatola cilindrica, è di lamina d'oro ... ha un diametro di mm. 46, un'altezza media di mm. 9; è appesa alla pergamena con un cordoncino di seta ... Sul diritto della bolla è rappresentato S. Marco ... Di fronte vedesi il doge..."[74].

Il patriarca Matteo di Alessandria

Le "Omelie sul legno della croce" riferiscono che il (f. 7va) "re di Venezia" aveva mandato prima una lettera con la reliquia della croce e altri doni ad abba Matteo, patriarca di Alessandria, al quale giunsero (f. 8ra) "il giorno della domenica delle Palme ... (f. 8rb) ... E fu gioia grande in quel giorno per i figli dei cristiani, quando venne la croce presso di loro ... e non solo i cristiani fecero omaggio alla croce dell'Unigenito, ma anche i musulmani ...". In seguito lo stesso doge inviò il suo nunzio ad Alessandria (f. 8va). "E quando giunse l'ambasciatore, (il patriarca Matteo) mandò la croce di Cristo con i molti doni che abbiamo menzionato prima, e anche lo scritto di una lettera redatta per mano del patriarca, e accommiatò l'ambasciatore con molta magnificenza e onore, e ... lo benedisse, affinché il Signore assecondasse il suo cammino". Ibn al-Mukaffa'[75] scrive in proposito che, quando il re di Abissinia sentì parlare della stima che il re dei Franchi portava a Matteo, mandò a questo re dei magnifici doni, al fine di ottenere qualcuna delle reliquie di nostro Signore che si trovavano nel suo regno. Il re dei Franchi allora decise di donare al sovra-

---

[73] V. Lazzarini, "Una bolla d'oro di Michele Steno", *Nuovo archivio veneto* 14 (1897) (= Lazzarini, "Bolla"), p. 366.

[74] Lazzarini, "Bolla", p. 368. Della stessa bolla d'oro, ha pubblicato il disegno N. Papadopoli, *Le monete di Venezia*, Venezia 1893, p. 241.

[75] Pp. 144-146 (arabo), 249-251 (traduzione); cf. Tedeschi, "Neguś", pp. 574-575.

no etiopico un pezzo della vera croce, cui aggiunse reliquie di santi, vasi sacri preziosi e paramenti liturgici, su uno dei quali fece tessere l'immagine di Matteo, e mandò il tutto al patriarca, chiedendogli di benedirli prima di trasmetterli al destinatario, come in effetti lo stesso Matteo fece. Tra la narrazione del testo etiopico e quella della "Storia dei Patriarchi", abbiamo quindi un sostanziale accordo sulla parte svolta da abba Matteo nella donazione del doge della Serenissima al *neguś* Dāwit. Ciò ha riscontro anche nel *Maṣḥafa ṭēfut*[76], secondo il quale Davide scrisse a tutti i re cristiani chiedendo la reliquia della croce "che si trova in possesso del patriarca di Alessandria", chiamato Michele anziché Matteo, che, insieme a dignitari egiziani, provvide a inviare in Etiopia questa ed altre preziose reliquie. Gli *Acta Marqorēwos*[77] affermano pure che Davide ricevette il legno della croce dal patriarca.

Il metropolita Bartolomeo

L'*abuna* Bartolomeo nel nostro ms. è menzionato due volte. La prima, all'inizio del suo ministero, quando due messaggeri che accompagnavano il nuovo metropolita confermano al re Davide le notizie da lui avute precedentemente sul legno della croce (f. 5vb), e la seconda volta quando vengono descritte le sacre celebrazioni presiedute da abba Bartolomeo (f. 9vb) per l'accoglienza delle venerate reliquie in Etiopia. Secondo il *Libellum de notitia Orbis* di Giovanni arcivescovo di Sulṭāniyyeh, scritto nel 1402, furono "il Sovrano e il Patriarca dell'Etiopia" a mandare la missione a Venezia "per procurarsi vesti sacerdotali, arredi sacri e reliquie"[78]. Evidentemente, qui, per "Patriarca", è da intendersi il metropolita, che al tempo era appunto Bartolomeo.

I doni

Nei documenti che riferiscono l'evento straordinario dell'arrivo di un frammento del legno della croce in Etiopia durante il regno di Davide, si fa spesso menzione, in modo diverso, anche di altri doni che accompagnarono quello principale, quali reliquie di santi, arredi e vasi sacri, nonché di vesti e altri omaggi di gran pregio offerti per-

---

76 Cf. Caquot, "Ṭēfut", p. 100.

77 Conti Rossini, *Acta*, p. 56.

78 Cerulli, *Etiopi* I, p. 208; cf. Tedeschi, "Neguś", p. 581.

sonalmente al sovrano. Passo qui di seguito brevemente in rassegna i regali donati da Venezia e accuratamente descritti nel nostro testo, mettendoli a confronto con quelli elencati nelle cronache etiopiche e altrove.

Il legno della croce di Cristo

Il primo, e spesso l'unico, donativo menzionato nei testi[79] relativi all'argomento, è il legno, o più esattamente un frammento, della santa croce, il cui arrivo in Etiopia resta spesso il solo[80], o comunque il più rilevante, avvenimento registrato durante il regno di Davide. Il nostro ms. tuttavia non elenca altre reliquie legate alla persona di Gesù Cristo, mentre altrove, ad esempio, sono citati pure *la corona di spine*[81], o *un flagello*[82], o *la clamide*[83] con cui avevano rivestito nostro Signore, e *la spugna*[84] con cui gli dettero da bere l'aceto. Né il nostro testo ricorda la celeberrima immagine del *Kʷer'āta re'esu*[85] o *Percuotimento del suo capo* (di Cristo), che, per vari documenti[86], sarebbe venuta in Etiopia con la reliquia della croce.

Secondo la tradizione etiopica, la reliquia della croce, donata dalla Serenissima, durante il regno di Zare'a Yā'eqob (1434-1468)[87] fu de-

---

79 Vedi le precedenti note 2 e 3.

80 Cf. Basset, "Chronique", p. 95; Béguinot, *Cronaca*, p. 10; Dombrowski, *Chronik*, p. 154; Bruce, *Abyssinie*, p. 57.

81 Cf. Cohen, "Dabra-Warq", p. 152; Gorgoryos, *Tārik*, p. 48.

82 Perruchon, "Légendes", citato da Caquot, "Ṭēfut", p. 92.

83 Conti Rossini, "Testi", p. 48; Guidi, "Cronaca", p. 360; cf. Caquot, "Ṭēfut", p. 92: "la tunique de la crucifixion".

84 Conti Rossini, "Testi", p. 48; Caquot, "Ṭēfut", p. 92; Cerulli et. 318, f. 33[ra].

85 Cf. E. Cerulli, "Il «Gesù percosso» nell'arte etiopica e le sue origini nell'Europa del XV secolo", *Rassegna di studi etiopici* 6 (1947) 109-129; Cerulli, *Etiopi* I, pp. 265-274 e tavole XIII-XXI; S. Chojnacki, "The «Kwera'ata re'esu»: its Iconography and Significance. An Essay in Cultural History of Ethiopia", Supplemento n. 42 agli *Annali* 45/1 (1985), Istituto Universitario Orientale, Napoli 1985.

86 Ad es. Guidi, "Cronaca" p. 364: "dipinta per mano di Maria (*sic, Giovanni?*) il diletto di N.S."; Pollera, *Stato*, p. 309; Caquot, "Ṭēfut", p. 100, dove si attribuisce il dipinto all'evangelista Giovanni.

87 Cf. Caquot, "Ṭēfut", pp. 101-104; Cohen, "Dabra-Warq", p. 162.

posta nella chiesa di Gešen Māryām[88], dove sarebbe custodita fino ai nostri giorni[89].

Reliquie della Vergine e di santi

Tra i doni nominati nel nostro ms. (f. 35va), è compresa una "parte della veste di Maria", di cui non si fa parola in altri testi da me esaminati, mentre alcuni di essi parlano di una[90] o sette[91] immagini della "nostra signora", dipinte da san Luca; dette immagini, di cui non è precisato l'autore, sarebbero invece tre, conservate a Dabra Warq[92]. Le *Omelie*, oltre a ricordare con particolare rilievo "il corpo di uno dei fanciulli" uccisi da Erode (f. 33va), perfettamente conservato in un'urna, menzionato con enfasi anche da Ibn al-Mukaffa'[93], elencano ancora i corpi dei santi: Stefano protomartire, Tommaso apostolo e Antonio abate. In altro luogo invece si parla di "ossa di Pietro e di Paolo, ossa di Andrea e di Giacomo figlio d'Alfeo, ossa di Teodoro e di Basilide"[94], o, in genere, di "ossa di diversi santi"[95], oppure, in specie, dell'omero di Mosè[96] e de' "i capelli di sant'Anna[97], la coda del cavallo di (san) Giorgio"[98].

Il calice

Non dovrebbe esserci alcun dubbio nell'affermare che il calice in oggetto sia il medesimo inventariato nel 1402 a San Marco di Venezia nei termini seguenti: "Un calixe d'arzento dorado, lavorado a neliello, donado all'Orator del prete Janni per conto de una perla de carati 12 o più, manda questo prete Janni, qual perla fu posta in procuratia

---

[88] A Gešen *ambā* (Dabra Karbē) "célèbre forteresse de l'Amhara, située au Nord de Magdala, sur l'autre rive du Bachello": Caquot, "Ṭēfut", p. 89.

[89] Cf. D. Spencer, "Trip to Wag and Northen Wällo", *Journal of Ethiopian Studies* 5 (1967) 103; Tedeschi, "Neguš", p. 584; Gorgoryos, *Tārik*, p. 49.

[90] Cerulli et. 318, f. 33ra; Guidi, "Cronaca", pp. 360, 363; Pollera, *Stato*, p. 309; Gorgoryos, *Tārik*, p. 48.

[91] Caquot, "Ṭēfut", p. 100.

[92] Cohen, "Dabra-Warq", pp. 152, 155.

[93] P. 250.

[94] Conti Rossini, "Testi", p. 49.

[95] Caquot, "Ṭēfut", p. 92.

[96] Perruchon, "Légendes", citato da Caquot, "Ṭēfut", p. 92.

[97] Cf. Cohen, "Dabra-Warq", p. 162: "G(échèn) possède une tresse de sainte Anne".

[98] Ms. Raineri et. 97, f. 27va.

1402, ... avosto"[99]. Alcuni particolari inoltre, quali l'immagine dei dodici apostoli figurante sia sul nostro calice[100], sia in quello descritto da F. Aluarez[101], come pure la sostanziale identità delle iscrizioni incise tanto sul primo[102] quanto sul secondo[103], fanno pensare alla fondata probabilità che si tratti, nell'uno e nell'altro caso, dello stesso vaso sacro[104].

Altri doni

Insieme con le preziose reliquie, la Serenissima mandò in Etiopia molti altri ricchi doni, sia di carattere ed uso liturgico (turibolo, ampolle, paramenti), sia di uso profano, destinati in particolare al re (piatti e coppe, vesti, tappeti, tele pregiate, un orologio meccanico, specchi, tende). Di tutto ciò, la *Storia dei Patriarchi* dice semplicemente: "Then he placed with them gold and silver vessels and magnificent copes which are for kings and priests what it is not possible to describe"[105]. Le *Cronache reali*, invece, fanno solo un cenno generico a "vesti sacerdotali"[106].

Via di Pietra, 70 Osvaldo Raineri
00186 Roma

[99] Rodolfo Gallo, *Il tesoro di S. Marco e la sua storia* (Civiltà Veneziana Saggi 16), Venezia-Roma 1967 (= Gallo, *S. Marco*), p. 288; cf. Heldman, *Chalice*, p. 443.

[100] F. 18[vb].

[101] *Do Preste Joam*, carta 70 (cf. *The Prester John*, p. 298)

[102] "Prendete, bevete: questo calice è il mio sangue sparso per voi in remissione dei peccati" (ms., f. 18[va]).

[103] "*Hic est calix noui testamenti*": *Do Preste Joam*, carta 70 (cf. *The Prester John*, p. 298).

[104] Vedi anche Heldman (*Chalice*, pp. 443-444), che aveva già prospettato la probabile identità tra il calice inventariato a S. Marco nel 1402 (v. Gallo, *S. Marco*, p. 288) e quello presentato altre un secolo dopo a Francisco Aluarez (*Do preste Joam*, carta 70).

[105] Ibn al-Mukaffa', pp. 249-250; cf. Tedeschi, "Neguś", p. 574.

[106] Béguinot, *Cronaca*, p. 10; Basset, "Chronique", p. 95; cf. Bruce, *Abyssinie*, p. 57.

፯

በስመ፡ እግዚአብሔር፡
አብ፡ ዋንቱ፡ መዋዕሊ
ሁ፡ ዘኢይትረከብ፡ ወ
ዘኢይትኖለቅ፡ በሐ
ሳብ፡ በሰመ፡ ፐህዩ፡ ወ
ሕዩ፡ ዘህላው፡ ምስሌ
ሁ፡፡ እምቅድመ፡ ያስተ
ርኢ፡ ስነ፡ አርያብ፡ ወ
እምቅድመ፡ ይትዓወቅ፡
ባሕረ፡ ናጌብ፡ ዘበዩኀሬ፡
መፐዕሉ፡ እማኅፀኒዩ
ንግሌ፡ ዘሠረፀ፡ እንበ
ለ፡ ዘርዕ፡ ወለብሳብ፡ በ
ስመ፡ ውእቱ፡ ያእምር፡
ብዙኢአሁ፡ ጥበብ፡ ወ
በሰመ፡ ጺራቂሊጦስ፡
መንፈስ፡ ጽድቅ፡ ፈታ
ኒ፡ አሕባብ፡ ዘህሉ፡፡ እ
ምትካት፡ ኑኀ፡ ሰማያ
ት፡ እንበለ፡ ይትረበብ፡

ወልጥሐ፡ ምድር፡ እንበ
ለ፡ ይትረኀብ፡ እምቅድ
መ፡ ይትአመር፡ ሠረቅ፡
ወዓረብ፡ ወኢሰሜን፡
ወኢደቡብ፡ ወኢመስዕ፡
ወኢአዜብ፡ ዐ እምኀኒ፡
ዘይትበሀሉ፡ ዝቀዳማ
ዊ፡ ወዝኀላዊ፡ ሠለስ፡
ዮሙር፡ ፈጣሪ፡ ኵሉ፡ ዓ
ለም፡ በአሐቲ፡ ምክር፡
ወበአሐቲ፡ ንባብ፡
ዮርሳን፡ ዘይረድአ፡ አባ፡
ኤራክሊ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡
ርቱዓነ፡ ሃይማኖት፡
በእንተ፡ ዕፀ፡ መስቀል፡
ቅዱስ፡ ዘፀሐፈ፡ በቱ፡ እ
ግዚእነ፡ ወአምኀክነ፡፡
ወመዋዕኒኒ፡ ኢየሱስ፡
ክርስቶስ፡ ሰምዑ፡ ዘን
ቲ፡፡ ሰሚዐክሙ፡ ሕዝብ፡

ኢትዮጵያ፡መሠረሐው
ያን፡አርቶዶክሳውያን፡
ጳጳሳትኒወካህናትኒወ
ዲባትርሠወባዕዲትሂ፡
አብያተ፡ክርስቲያናት፡
ቀሳውስትኒወዲያቆናት፡
ወንፍቃ፡ዲያቆናት፡ዕና
ጉንስጢስሉወመዘምራ
ን፡ዲናግሎቅወመነኮሳ
ት፡አዕኑግቅወሐፃናት፡
ዘከመ፡ተሰሠቹ፡ሉቹ፡
ዕፀ፡መስቀል፡ለንጉሠ
ነ፡መፍቀሬ፡እግዚአብ
ሔር። ዲዊትኒወከመ፡መ
ንግሠቱ፡ለቍስጠንጢ
ኖስወሰዩ፡ስይፈ፡አ
ርዕድ፡ወሰዩ፡አምዩ፡ጽ
ዮንኒወሰዩ፡ውዩ፡መ፡አ
ርእድቅወሰዩ፡ይክኖ፡
አምሳክ፡ሠርፀ፡ሁኑክ፡

ዘበቀዕ፡እምቤተ፡ጽሌ
ሉ፡ወተክለ፡ዋበነ፡ዘ
ጸገየ፡እምቤተ፡ዲዊትኒ
ወሰዩኒአጋሰ፡አመሐያ
ው፡ዝውእቱ፡በቀድመ፡
ነገርኒ፡በእንተ፡ሰዩቱ፡
ወዋፀዓተ፡ኒገሮሰ፡ለ
እመ፡ቴሬቶድ፡ቻእም
ር፡አብእሴ፡ብሰ፡መጽ
ሐፈ፡ኦሪትኒወነገሥት፡
እምዘርአ፡አብርሃም፡
ውእቱ፡ጉንዩ፡ፑፕረቱ፡
እምነገዩ፡ጵሌሉ፡ዘአ
ምቤቱ፡ደሁዩ፡ቀርኒ፡
መድኃኒትቍዘበቁ፡ለ፡
እምቤተ፡ዲዊትኒወነቀ
ዱ፡ዋበብ፡ዘውዓዘ፡እ
ምስሎሞን፡ዘደሰቲ፡
እምድሬ፡ኢትዮጵያ፡
ብእሴ፡ቶኑደ፦በአሚ

ነ፡ሠሃስኒወውኩሉ፡በ
ስጠ፡እምሳክ፡ወዋዲ፡
በውስተ፡ፀብእ፡ሠራ
ዊ፡ፀር፡በውስተ፡ቀት
ሉቁአልበ፡ዘይመሰሉ፡
በእድርስ፡አፍራስ፡ወ
በደርብዩ፡ኩናቴኒወበ
ተክሉሉኒወሳተወኒወበ
ኢጲቶ፡ቀስቴቍወአሉቦ፡
ዘይክሉ፡ቋዊመ፡ቅድ
ሜሁ፡አስመ፡ኃይሉ፡እ
ግዚአብሔር፡ዕፁፉሁ፡
ወእመኒ፡ርድዎ፡ፀባዊ
ቱ፡ኢይሬርህ፡ሉበ፡ዜ
አሁኒወወሰዩ፡ኃይሉ፡
ሳዕሉሁ፡ውእቱ፡ኢይ
ቱአመን፡በብዝኃኒሠ
ራዊቱቁወኢበኑፀቸ፡
ሠረገሳት፡ወውእቱሰ፡
አዕደንቲሁ፡ይረሲ፡ኃ

ሀ፡እግዚአብሔር፡እጌዚ፡
ደቀዋክሉ፡በምሕረቱ፡
ዘእድኃና፡እሞቱ፡ሰነፍ
ሉኒወደሴሰዮሙ፡አመ፡
ረኃበ፡ሰነፍሱኒእሰመ፡
ሶቱ፡ይትፌሣሕ፡ለሉ፡
ወደቀዋክሉ፡በሰሙ፡ቀ
ዱስ፡ሰቲኩን፡እግዚአ፡
ምሐረትክ፡ሳዕሉኒወ
በከመ፡ኃዕሉክ፡ተወከ
ሉኒ፡ዲዊት፡አስከ፡ተሰ
መየ፡በከመ፡ዲዊትኒወ
ሉዩ፡ዕፁይ፡መኃሉያተ፡
ሰብሐቲኒወውዳሴ፡አ
ምላኩ፡ዘመረኒወበውስ
ተ፡ጸብዕኒ፡ከመ፡ውእቱ፡
ኒለዮቍወካዕበ፡ዓዲ፡ዘአ
መ፡ኖጎሠ፡ቍስጠንጢኖ
ስ፡ከመ፡ተሰጠዮቍወሰዩ፡
ዕሌኒ፡ዕፀ፡መስቀል፡አር

አየ፡ናንቀሐ፡እንከ፡ኦሌ
ገቢኒ፡ወንከሠቶ፡አፈ
ኒ፡ለስብሐት፡መስቀሉ፡
ለመስቀሉ፡ጽንዐኒ፡መስ
ቀሉ፡ብዕሉኒ፡መስቀሉ፡
መድኀኒትኒ፡መስቀሉ፡
አክሊለ፡ክብር፡ለርእ
ሰኒ፡መስቀሉ፡ዘፈረየ፡
ለኒ፡ኅብስተሐይወት፡
ለረኃብኒ፡መስቀሉ፡ንቀ
ዐ፡ንጹሕ፡ዘይሰቀየለ
ጽምዕኒ፡መስቀሉ፡ለብ
ሰ፡ለዕርቃንኒ፡መስቀሉ፡
ምርጉዝ፡ለርስዓንኒ፡መ
ስቀሉ፡ናዛዚ፡ለኀዘንኒ፡
መስቀሉ፡መደቢለሰዐሕ
ኒ፡መስቀሉ፡ፀወንክሁ ሀገ
ሬትኒ፡መስቀሉ፡ወሉታ፡
ለጽዋዕቶ፡እምየማንኑወ
እምፀጋም፡በዘቦቱ፡ንወ

ጎፃሙ፡ለኪሱ፡ሙቀፀ
ርኒ፡መስቀሉ፡ምጽናት፡
ቀጽርኒ፡መስቀሉ፡ዕረ
ፍትየፀወንኒ፡ዘኢይደን
ሀሉ፡መስቀሉ፡መጽን
ዓ፡ለሳምኒ፡ጽሉዓ፡ዘይ
ቀትሉ፡መስቀሉ፡ዘእ
ርእየ፡ለኒ፡ምሥጢረ፡
ኅቡዓ፡መስቀሉ፡ብር
ሃን፡ዘሰደደ፡ለጽሉመ
ት፡መስቀሉ፡ዘወሐዘእ
ጥእም፡ለሉፈሕ፡መስ
ቀሉ፡ሰኒ፡ፈለፈሉ፡ረ
ባሕ፡መስቀሉ፡በትር፡ዘ
ዘበጠ፡ለሰይጣን፡መስ
ቀሉ፡ዕፀ፡ሐይወትየወ
ዕፀ፡መድኀኒት፡ዕፅ፡
ዘሰፍሐ፡እዴሁ፡እጓም፡
ለበሲየ፡ፍሬሁ፡እም
ጽእ፡ሞት፡ሰዕሊሁሃሰ

ተቀንወ፡እምጽአ፡ሣ
ህሉ፡ለአጓም፡ወለዘር
ኡ፡ዕፁ፡ለአጓም፡ሠር
ኡደ፡ወሠናይ፡ለእፍ
ደንት፡አፅዊወሩፍዓት፡
ገንት፡ዕፁ፡ዘተመነኒ፡እ
ምንበ፡ነዊቀትየወተተ
ክሉ፡ለመስቀሉ፡መድ
ኃኒ፡አርኀወ፡ለኒ፡ኆኅ
ተ፡ገነት፡ለዕፀ፡ገነት፡ኢ
ደማሚ፡ተጽሕፈ፡በቱ፡
መጽሐፈ፡ኪዳንዩ፡ለአዳ
ም፡ለዕፀ፡ሕይወቱ፡ቀረ
ዩዩ፡ተጽሕፈ፡በቱ፡በዳ
ሙ፡መድኀን፡መጽሐፈ፡
ጎዕዘናሙ፡ለእሰ፡ቸቸ
ንዩ፡ቻሐተ፡አርዑቱ፡ኃ
ጤ፡አተቀንጎገዕ፡እንከ፡
ኀበ፡ዋንተ፡ነገር፡ክሙ፡
ናዕጽእከሙ፡ዘከሙ፡

ተሰሠተ፡ለዕፀ፡መስቀ
ሉ፡ለእግዚእነ፡ወመድ
ኀኒነ፡ክኒ፡እንከ፡፩እመ
ዋዕሉ፡በጽሑ፡፲ንጋድ
ያን፡እምንጉሠ፡አፍር
ንጊያ፡ኀበ፡ንጉሠ፡ኢት
ዮጵያ፡ዘውእቱ፡ዳዊት፡
ወሉደ፡ሰደፈ፡አርዕድ፡
መጥዒ፡ወኀያሉ፡ወነ
ገርዎ፡ለመፍቀሬ፡እግ
ዚአብሔር፡፡ንጉሠኒ፡
ዳዊት፡እንዘ፡ይብሉ፡ሶ
ዕካንፋንሐኒ፡መጸእኒ፡
በቲእዛዘ፡ንጉሠ፡ዘአ
ፍርንጊያ፡ኀቢአኒ፡ወመ
እቱ፡ፈ፡ኢየእም[illegible]
እንዘረደ፡ብሔ፡ከመ[illegible]
ንቱ፡ኢክኑ፡ዕፈካኒ፡እ
ስሙ፡ከመዝ፡ዓዕዞ፡ኢ
ይጋኑዕ፡ለአሚንዩ፡በእን

ተ፡ነገረ፡ክርስቶስ፡ዘእንበ
ለ፡ይደግፍ፡ንስሐ፡ወያመክር፡
በከመ፡ይቤ፡ጳውሎስ፡
ወፈሊፈሎ፡ጥበብ፡መን
ፈስ፡ኢያጥዕሞ፡ወተንሥኦ፡
እ[ም]ቅድመ፡ንስሐ፡ወዘሠናየ፡
ተመክሮ፡ወዘይትዌከፍ፡
ጋብሮ፡ወእምዝ፡ነቢቦ፡
ሙ፡ንጉሠ፡ሰላሙ፡ንቱ፡
ሶሰካ፡እንዘ፡ይብሉ፡እ
ይቲ፡ሀሎ፡ሰብእ፡ዘብ
ሔ፡ዘተዐርበ፡በትእግዚ
እ፡ወመድኀኒት፡ኢየሱ
ስ፡ክርስቶስ፡እንተ፡ረከ
በት፡ሰሐ፡በቅድሜሁ፡በ
መዋዕለ፡ሰመን፡ዓመ
ተ፡ሰመንቱ፡ሰብእ፡ይቤ
ሎሙ፡ከመዝ፡እውሥአ
ሙ፡እሙንቱ፡ሶሰካ፡እን
ዘ፡ይብሉ፡ንጉሠ፡እግር

ንጉሥ፡ተናፈሰ፡በበ
ንስቲት፡ክፍለ፡ከመ፡ይ
ኩን፡ወኩሉ፡ሰላሙ፡ረሀ
ሙ፡ወሰበ፡ሰምዓ፡ንጉሥ፡
ዘንቱ፡ነገረ፡ጎሰዩ፡በለ
ሁ፡እንዘ፡ይብሉ፡እማንቱ፡
ዝንቱ፡ነገር፡ዘዜነውኒ፡
እሉ፡ሶሰካ፡ወእሉ፡ሰብ
ሰ፡ያንክር፡እምዮ፡ዓረ፡
እማንቱ፡መጥፍሔ፡በድ
ሐ፡ሶሰካ፡ዘንጉሥ፡እ
ፍርንጊያ፡ምስብዓ፡በኑ፡
በርተሰ፡ማኅፀዕ፡ዘተሠ
ይ፡መድኀኒት፡ረስኢትዮ
ጵያ፡ወሰሙ፡ተበእሰ
ሙ፡ንጉሥ፡በጽሒቅ፡
ወበእስተሐምሞ፡በእ
ንተ፡ዜና፡መስቀሉ፡ሰኢ
የሱስ፡ክርስቶስ፡ወን
ገርዎ፡እሙንቱ፡ሶሶ

ካን፡በከመ፡ዘነገርዎ፡
እስ፡ዘንቱ፡ትድሙ፡ነገ
ድ፡ያንሶ፡ኮነ፡ሶሙ፡ኖበ
ከመ፡እሉኩ፡ወኢትሰ
ልየኑ፡ሶበ፡ሰምዓ፡ንጉ
ሠ፡ተፈሥሐ፡ወእንዘ
ሩ፡ዐቢየ፡ወይቤሎሙ፡ንጉ
ሠ፡ዘከመ፡[illegible]
ኅዎ፡ሰመ[illegible]
ትስ፡ወይ[illegible]
ሰ፡ንጉሠ፡ውስተ፡መሰ
ቀል፡ዓርበ፡ወ[illegible]ወ
ይኢ፡ምዕ፡ፀሐይ፡[illegible]
እው፡ሠእ፡ንጉሠ፡ወይ
ቤሎ፡ሰ[illegible]፡እምሶሶካ
ን፡ዘሰሙ፡እብርሃን፡እ
ምተክህሰ፡ኮኑ፡ከመ፡ተ
ምድኦ፡ሰው፡እቱ፡መስ
ቀሉ፡ክቡር፡ወይቤሎ፡
እው፡እከሉ፡ወይረድእ

ኑ፡እግዚእ፡በሐር፡ቀወእ
ውሥእ፡ንጉሠ፡ቆወይቤ
ሎ፡እምከመ፡እውዓእክ፡
ሰላመ፡መስቀል፡ዘክርስ
ቶስ፡እንስ፡እህበከ፡[illegible]
ን፡ሰቀ፡ወርቀ፡ወይክን፡
መሳክ፡ተዘወይቤ፡እና፡
ይክ[illegible]በከ[illegible]፡ወእ
ም[illegible]፡ሰው
እቱ፡ሶሰካ[illegible]ዘ፡የሐው
ር፡ውስተ፡ዐዐ፡ይሑር፡
ህሎር፡በከመ፡ሰእክ፡ን
ጉሥ፡ስእፍርንጊ፡ወሶ
ረ፡ውእቱ፡ወተፈሥሐ[illegible]
በሶሰቱ፡ተፈሥሐ[illegible]እ
መ[illegible]ወርቆ፡ጥ[illegible]ወእ
መሰዓ፡ፍናትወበድ
ሐ፡ኀበሐረ፡እስክንድርያ፡
ወረከበ፡ሐመረ፡ዘይን
ዓድ፡ወተድኀነ፡ሶበሃ፡

ከመ፡ዷሑር፡ብሔረ፡አ
ፍርንጊያ፨ወእንዘ፡የሐ
ውር፡መጽአ፡ኀቤዴ፡ነፋ
ስ፨ወተሰዓዐ፡ባሕር፨ወ
ዘበጦ፡ዐሐመር፨ወሬሽ
ዮ፡፱ክፍለ፡ውእቱ[illegible]፡ነ
ጋዲ፡ሳሬክ፡ተጽ[illegible]
ዕ፡ክ[illegible]
ዷጠ፡እ[illegible]
ጽሐ፡ነ[illegible]፡
እንዘ፡ያኀዝን[illegible]
ወሰበ፡ርእዮ፡ኀዘኖ[illegible]
ንጕሥ፡ሰክንድር፡ዷ[illegible]፡
በእንተ፡ምንት፡ተኀዝን
ወዷቤሎ፡እኀዝን፡በእን
ተ፡ዘፈነወኒ፡ጕጕዓኒግ
ሥ፡ዘኢትዮጵያ፡ከመ፡
አሑር፡ብሔርየ፨ወሰ
በ፡ዓርጕ፡ውስተ፡ሐመር፡
ተንሥአ፨ማዕበል፡ዓሐ

ር፨ወሰበር፡ሰሐመርየ፡
ወተሰተሉኩ፡ዐክፍለ፡
ሐመር፨ወበጽሐኩ፡ዝየ፡
ወበእንተዝ፡እኀዝን፡
ዐዒዲ፡እንከ፡አይንየ፡
ኢዴሬ፡አ[illegible]፡ሰገዕ፡ንጉሥ፡
ዘኢትዮጵያ፡እስመ፡ው
[illegible]ዐብዝኅ፡ፃሐቀ፨ወ
[illegible]ዐአክኒ፡
[illegible]ር፡ዐ[illegible]ርየ፡በእንተ፡
መፍቀድ፡ዘዷጽሐተ፡
ወሰበ፡ርእየ፡መኰንን፡
ዘእስክንድርያ፡ከመ፡ፍ
ቀ፡ዷቴክዝ፨ወሀቦ፡ሐ
መረ፨ወዓርገ፡ውእቱ፡
ዓእክ፡ውስተ፡ሐመር፡
ወነገደ፨ወበጽሐ፡ብሔ
ር፨ወቦአ፡ኀበ፡ንጉሥ፡
ዓንዷቀይ፡ስመ፡ሚካኤ
ል፨ወሰበ፡ርእዮ፡ንጉሥ፡

ተንሥአ፡አመንበሩ፨ወ
አክበሮ፨ወተሰአሎ፡ዜ
ና፡ብሔረ፡ኢትዮጵያ፡
ወሥርዓተ፡ንጉሥ፡ቀዳ
ሚ፡እስከ፡ደቂሰአክሱም፨ወ
ትርሲተ፡ቤቶ፨ወብዝኃ፡
ሠራዊቱ፡ወሰሚዖ፡ንጉ
ሥ፡እንከረ፡ጥቀ፨ወተደ
መ፨ወዷቤ፡እምዕፍተ
ርኩ፡እንስ፡ከመ፡እኩን፡
ገብረ፡ሎቱ፨ወበእስ
ቴኒ፡ንጉሥተ፡ሰሚዓ፡
ዘንተ፡እንከረ፡ፈድ
ፋደ፨ወተደመተ፡በእን
ተ፡ዕፀ፡መስቀል፡ሰበ፡
ነገሮ፨ወደቤሎ፡ንስቲ
ተ፡ጽንሐኒ፡ከመ፡እፈኑ
ከ፡ምስለ፨ወሉድየ፡ደ
ሚርየ፡እምዝ፡ብዙኃ፡

በእንተ፡ዕፅየ፡ምጕባኤ፨
ወንጕሠ፡እስመ፡ውእቱ።
ወሉድየ፡ውእቱ፡ሀሎ፨ው
ስተ፡ፀብዕ፨ወተዓገሠ፡
ንስቲቱ፡እስከ፡የዓቱ፡ው
እቱ፡ኢይቤ፡ፈነወኒ፡ፍ
ሙን፡ኢደኀዝን፡ንጉሥ፡
ኢትዮጵያ፡በእንተ፡ጕን
ዶዮቱየ፡እስመ፡ውእቱ፡
ጽሐቁ፨ወኢወርቶ፨ወኢ
ብጽሮ፨ወኢአለብሰ፡በ
ኍረ፡ዘእንበለ፡ገሐቴቱ፡
ዕፀ፡መስቀል፡ዘእግዚእ
ነ፡ወመድኀኒነ፡ኢየሱ
ስ፡ክርስቶስ፨ወእመሂ፡
ወሀብክዎ፨ወርቀ፡መሰዓ
ክ፨ወሰፍሐ፡ዓዕም፡አ
ምኢፈተወ፨ምንትኒ፨ወ
ሰማዳ፡ዘንተ፡ንጉሥ፡

ተፈሥሐ፡ማቢየ፡ፍሥ
ሓ፡በእንተ፡ዘነገር፡ኢሚ
ኖቹ፡ለንጉሠ፡ኢትዮጵ
ያ፨ወሶበ፡አውፅኦ፡ዕፀ፡
መስቀሉ፡ለክርስቶስ፡
ወዐቀዲንኒ፡በዙኃ፡ንፃ
ያተ፡ዘዘዚኦሁ፡ሐበረሁ
ሙ፡ቸማዲሽ፡ወመኖበ
ሐ፡ወተፃበኄ፡ኦፋዲት፡
ወፈታሩት፡ማዕጠንታተ፡
ወጽፃዔቶ፡ወሙዳያ፡ዕ
ጣን፡ወሙዳ፡ሙሐ፡ወመ
ሰወርቀ፡ዐሉዕ፡ወሹሉ
ሰሰ፡ወፃሐለ፡ዘብሩር፡
ወሠርጉው፡በወርቅ፡
ወበዕንቁ፡ወሥዕሉ፡በ
ኅውዱ፡ሠዕሉ፡አራዊ
ት፡በዘሮቶ፡ደበሉዕ፡ን
ጕሥ፡ወዓዲ፡ጽፃዔተ፡

ዘብሩር፡እሉ፡ሠርጉ
ፃን፡በወርቅ፡በዘደለ
ወ፡ሶቻን፡ንጉሥ፡ወገ
ዕዲንኒ፡ንፃያ፡በዙኃ፡
ዘኢይትኌለቍ፡ደፈ
ክርም፡በበገጹ፡ወእን
ዘ፡ሀሎ፡ሰዕከ፡ሀየ፡ኦ
ቀዱሙ፡ፈንው፡ንጉሥ፡
ገንዲቀያ፡ዕፀ፡መስቀ
ሉ፡ለዐሊዩ፡ኀበ፡አበ፡
ክቡር፡[illegible]፡ማቴዎስ፡
ሊቀ፡ጳጳሳት፡ዘእስ
ክንድርያ፡ወምስሌሁ፡
መጽሐፈ፡መልእክት፡
እንተ፡ትበጽሕ፡ኀበ፡ን
ጉሥ፡ኢትዮጵያ፡ወኢ
ሶ፡ሰፈጸሃ፡በከመ፡
ሰሌዳ፡መጽሐፍተ፡ዘተ
ካተ፡ጻዕሙ፡ጽሑፈ፡ሰሉ፡

ኀብሬ፡ከመ፡እንተ፡ክዕ
ሌ፡ወሾሱ፡ጽሕፈቻ፡በ
ተሰመ፡ወርቅ፡ወማኅተ
ሚሃኒ፡ዘቻገብረ፡እም
ፍሖች፡ወርቅ፡ንጹሕ፡
በመንክር፡ኪንት፡ወእ
ኅዝተ፡ይእቲ፡በሬትሉ፡
ሚሳቱ፡ተደሐ፡ወዕደ
እቲሕ፡መጽሐፍ፡ከመ
ዚ፡ደብሉ፡ቻለ፡ወእም
ተጽመ፡ደብጸሐ፡ላዕከ፡
ምሰሉ፡መጽሐፈ፡መል
እክት፡ወበጽሐ፡ዕፀ፡መ
ስቀሉ፡ኀበ፡እቡነ፡አበ፡
ማቴዎስ፡ሊቀ፡ጳጳሳት፡
በዕለተ፡እሁድ፡ሆሣ
ዕና፡በከመ፡ቦአ፡እግዚ
እነ፡ውስተ፡ቤተ፡መቅ
ደስ፡ዘኢየሩሳሌም፡

ተጽዒኖ፡ዲበ፡ዕዋል፡
ዘእድጓቁወኮነ፡ፍሥሐ፡
ዓቢይ፡በዛቲ፡ዕለት፡ለ
ውሉደ፡ክርስቲያን፡እ
መ፡ወቅሐቶሙ፡ለተሉ፡
ኀቢሆሙ፡በከመ፡ከነ፡
ፍሥሐ፡ዐሚሃ፡በዓተ፡
እግዚእነ፡ወተዓረከ፡ኦ
ምኒሃ፡ሊቀ፡ጳጳሳት፡ወ
ኦጺስ፡ቀጳሳተ፡ቀሳው
ስተ፡ወዲያቆናት፡እድ
ወእንስት፡ወሾሱ፡ሐዝ
ብ፡ወእሎ፡ክርስቲያን፡
ገሐቶሙ፡ዘእምኅዎ
ሙ፡ለጸሎ፡ጥህድ፡ድ
ኅዱ፡ተንገዐተኒ፡ስጋዱ፡
ወእምኅው፡ወገነዩ፡ለ
ክቡር፡ወከኑ፡ይኤምኁ
ዎ፡ሾሱ፡ዕዕተ፡ለዕፀ፡

መስቀሉ፡ ክቡር፡ ዘተፀ
ሐበ፡ዐቱ፡ እግዚእነ፡ወ
አምላክነ፡ወመድኀኒነ፡
ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡ዘ
ሎሙ፡ውሉደ፡ክርስቲ
ያን፡እንዘ፡ይትፌሥሑ፡
ወይትኀሠዩ፡ወይገ
ሉ፡ሰንቱ፡መድኀኒተ፡
ዶክውን፡ዝሰ፡ወንበሩ፡
በዝንቱ፡ፍሥሐ፡እስከ፡
ይበጽሕ፡እምንጉሠ፡በ
ንጹቲየቁ፡ወሶበ፡በጽሐ፡
ፋሲካ፡ፈነወ፡መስቀሎ፡
ዕክርስቶስ፡ምስሌ፡ብ
ዙኃ፡አምኃ፡ዘዘአርኖ
ሙ፡ቀዳሚ፡ወመጽሐ
ፈ፡መልእክተ፡ኢትንት
ተጽሕፈት፡በእደ፡ሊቀ፡
ጳጳሳት፡ወእስተፋኖ

ም፡ሰሳቅክ፡በብዙኀ፡ቅ
ብደ፡ወክብር፡ወባረከ፡
ሳቅሉሁ፡ሊቀ፡ጳጳሳት፡
ከመ፡ይስርዓ፡እግዚ
አብሔር፡ፍኖቶ፡ወበ
ጽሐ፡ዘእንበለ፡ማዕቀ
ፍ፡በዳህና፡ብሔረ፡ኢ
ትዮጵያ፡ወሶበ፡ሰም
ዓ፡ንጉሥ፡ከመ፡በጽ
ሐ፡ሳቅክ፡ንጉሥ፡ገን
ጸቅያ፡ምስለ፡ትጹሉ፡
ቅፀ፡መስቀል፡ተፈሥ
ሐ፡ዓቢየ፡ፍሥሐ፡ወ
ፍሐ፡በእደዊሁ፡ወእ
ጽሐ፡በእገሪሁ፡ወፀ
ጸ፡ቤተ፡ክርስቲያን፡
እንዘ፡ይሴብሕ፡ወይ
ዜምር፡ምስለ፡ካህና
ቲሁ፡ወመሳህቀተ፡ሐ

ራሁ፡ወኵሉሙ፡ሠራ
ዊቲሁ፡ምስሌሁ፡ወ
ጠብሐ፡አልህምተ፡ወ
አባግዐ፡ብዙኀ፡ዐ፻
መዓዝኒሃ፡ለቤተ፡ክ
ርስቲያን፡እስከ፡መሌ
ዓ፡አፅፀዱሃ፡ደመ፡እ
ንስሳ፡ወጊራሂ፡በወ
ርቀ፡እንተ፡ሥርው፡በ
አዕናቂ፡ወወደየ፡ዲ
በ፡ርእሱ፡ንጉሥ፡ዘ
የዓቢ፡ወዘይሤኒ፡ገ
ራ፡፡እምኵሉሙ፡ገ
ራዊቲሁ፡እስመ፡ብዙ
ኀ፡ጊራቅ፡በሙ፡ለን
ጉሠ፡ኢትዮጵያ፡
ወገብረ፡ንጉሥ፡ዓቢ
የ፡ፍሥሐ፡እንዘ፡ይን
ፍሐ፡አቅርቦ፡ወአብዮ

ቀ፡ወአቀሉአቆ፡ወኵሉ፡
ድርገታቲ፡ማኅሌት፡
እስከ፡ደምፀ፡ሀገር፡
እንተ፡ጕህናሆሙ፡ወእ
ለ፡ስምዑ፡ተበህሉ፡በበ
ደናቲሆሙ፡ወይቤሉ፡
ምንትኑ፡ዝንቱ፡ጕህና፡
ዘንስምዕ፡ዮምነ፡ምንት
ኑ፡ረከቦ፡ንጉሥ፡ዘከ
መዝ፡ውውዓ፡ክነ፡ምህ
ርካሁ፡ብማመ፡ጽርገት፡
ፀርኑ፡ወእንዘ፡ዘንቲ፡ይ
ትናገሩ፡ዓዲ፡ዓዋዲ፡እ
ንዘ፡ይብሉ፡ሰምዑኒ፡ዘ
ንተኒ፡መንክርኒ፡ዘኢ
ተገብረኒ፡ዕኔበዊንኒ፡
ሊተኒ፡ተገብረኒ፡ዘኢ
ተሰሠተኒ፡ቅፀ፡መስቀ
ሉ፡ለክርስቶስ፡እም

ይእዜሰኔ፡ እሌቦኑ፡ ኀዘ
ንኑ፤ወእሌቦኑ፡ ዘይክሉ
ኑ፡ መዊእተንኑ፤ወእሌ
ቦኑ፡ ዘይገርመንኑ፡ እስ
መ፡ እፕርየንኑ፤ወሌታ፡
መዊዕኑወይዜኒኑ፡ ታ
ዲለውእ፡ ለቀበሳ፡ መስ
ቀሉ፡ ለክርስቶስኑ፡ ሾሉ
ኑ፡ ይሠርገውዎ፡ ዘቦቱ
ኑ፡ ዘዜእሆኑ፤ወዘእሌ
ቦቱ፡ እምኀበ፡ ዘቦቱ፡
ይትሐወሰኑ፤ወእምዝ፡
ኒመ፡ ሣሌስት፡ ቀለት፡ ን
ጉሠ፡ ተቀበሉ፡ መስቀሉ፡
ተሰርጊው፤እሌባሰ፡ መ
ንግሥቱ፤ወኮሉ፡ ሰሙ፡ ሠ
ራዊቱ፡ ሠርጓፕኒ፡ ሆሙ፡
ወርቀ፤ወሜሳተ፡ እስከ፡
ክነ፡ ሰነ፡ ኅበርሙ፡ ከመ፡

ኅብረ፡ ጽጌ፤ወእቡንሂ፡
ጸጹሽ፡ እባ፡ በርተሎሚ
ዎስ፤ወእቡን፡ ኤጺስ
ቆጾሽ፡ እባ፡ ማርቆስ፡
ተሠርጊዎሙ፡ እሌባ
ሰ፡ ክህነቶሙ፡ ዘየኀደ
ጉ፡ ዓደነ፤ወካህናተ፡
ደብተራሂ፡ ዘየማኔ፤ወ
ፀጋሙ፡ ተቀጺሎሙ፡
እክሊላተ፡ ፀዓዱዲጻ
ን፡ እስኪ፡ ኅቡረ፡ እክሊ
ላቲሆሙ፡ ከመ፡ በረድ
ወእርማሃ፡ መስቀሉ፡
ዘብዱር፡ ዘጣንፉሉ፡
በወርቅ፡ እንዘ፡ ያተሉ፡
ንጉሠቆወክነ፡ በደእቲ፡
ሳዕቆ፡ ዓቢደ፡ ግርማ፡
ወተቀበሉም፡ ለቀፀ፡
መስቀሉ፡ ዘክርስቶስ፡

በክብር፤ወበሰብሐቲ፡
እንዘ፡ ይዜምሩ፡ ወበ
ማኅሌት፡ ጥዑም፡ ወ
በንፍሐተ፡ ቀርን፡ ዘእ
ዲም፡ ጽርኑ፡ በእቅፃ፡
ወበእብፕቀ፡ ዘይሰሉ
ብ፡ እሌባበ፡ ማዕሙ፡ ዚ
እሆ፤ወሠራዊቱሂ፡ እ
ንዘ፡ ይትፕንዩ፤ወደዘ
ፎኑ፡ ቀጽሚሆሙ፡ ቻ
ረቢዮሙ፡ ንፕዩ፡ ንቀ
ሉሙ፤ወእብዕም፡ ዕሩ
ፀ፡ መስቀሉ፡ ለክርስቶ
ስ፡ ንበ፡ ተቸክሉ፡ ዲባ
ረ፡ ዓጊ፡ ዘጣቡር፡ በጣ
ብረ፡ መርፍዓ፤ወተእ
ሚፍ፡ ቀጽመ፡ ንጉሠ፡
ወእምድኅሬሁ፡ ተእ
ምኅጥ፡ ጽጹሳት፤ወካህ

ናት፤ወዲያቆናት፤ወመ
ነኮሳት፤ወእርሰቶ፡ ሐ
ዝብ፤ወተራሥሑ፡ ዓ
ቢይ፡ ፍሥሐ፡ በእንተ፡
ቀፀ፡ መስቀሉ፡ ዘክርስ
ቶስ፡ ወእምዝ፡ ተንሥ
እ፡ ንጉሠ፡ እምህየ፡ እ
ንዘ፡ የሐውር፡ መስቀሉ፡
ጥህዱ፡ ቀድሙ፡ ገጹ፤ወ
ካህናትኒ፡ በየማኑ፤ወ
በፀጋሙ፡ እንዘ፡ ይዜም
ሩ፡ በሰብሐተ፤ወበማኅ
ሌት፤ወሐራሁኒ፡ እን
ዘ፡ ይትፕንዩ፡ በወሌታ
ሆሙ፤ወበኵደንጊሆ
ሙ፤ወበተሰታማታሆ
ሙ፤ወሰብእ፡ እፍራስ
ሂ፡ እንዘ፡ ይደረቡ፤
በእቅፀተ፡ ዓለተ፡ ኢቀ

ተውውስተ፡ቤተ፡ክር
ስቲያን፡ዘሚካኤል፡ዘ
ሐነፀ፡ለሊሁ፡ንጉሥ፡ወ
ዐቀወተ፡መስቀሉ፡ክ
ነ፡እምኀበ፡ዐርበተ፡ፀ
ሐይ፡ወእምድኅሬ፡እ
ብጽሖ፡ህየ፡ ሶበ፡ቦአ፡
መስቀል፡ክቡር፡ውስ
ተ፡መርህብ፡ዘቤተ፡ክር
ስቲያን፡ወተቀበሉዎ፡
ካህናት፡እለ፡ሀለው፡ህ
የ፡እንዘ፡መስቀል፡
ዘወርቅ፡ወማዕጠንት
ተ፡ዘምስለ፡ማኅቶት፡
ብዙኃን፡እስከ፡ኮኑ፡ብር
ሃን፡መሐትው፡ከመ፡ብር
ሃን፡ፀሐይ፡ውእቱ፡ጊዜ፡
ተፈሥሐ፡ንጉሥ፡ሰብ
ሐ፡ወዘመረ፡ወኃለየ፡

ዘተ፡ማኅሌት፡በመስ
ቀል፡ዘቀህድ፡እንዘ፡
ይብል፡እድግሬ፡እዜ
ብ፡ምስለ፡ሕዝብከሙ፡
ወዕፀው፡ከሙ፡እንፌ
ራ፡ፀ፡እስሙ፡ታርክበ፡
ዘቀህድ፡ዕፀ፡ዘስፍ
ሐ፡ሰማየ፡እዴሁ፡ዴቤ
ሁ፡ዘሚሉ፡ስ፡ገጹ፡እሰ፡
መሰኮማ፡ጉዩ፡ወንፍ
ፁ፡በጽሖ፡መስቀሉ፡ዘ
መፍርህ፡ድምፁ። በዘ
ቲ፡ማኅሌት፡እንዘ፡የ
ኀሊዩ፡ወይየብሉ፡ንጉ
ሥ፡ዘምስለ፡ሕዝቡ፡
ዖዖ፡ቤተ፡ክርስቲያን፡
እንዘ፡ይጸውዑ፡ወይ
ብሉ፡ቅዱስ፡ዘእግዚ
እ፡ወመድኃኒነ፡ኢየ

ሱስ፡ክርስቶስ፡እንዘ፡
ይጠፍሑ፡በእደዊሆ
ሙ፡ወያንሕሱ፡በእን
ረሆሙ፡ወእምዝ፡አተ
ው፡ውስተ፡ማኅደረሆ
ሙ፡በፍሥሐ፡ወበሰላ
ም፡ወእምድኅረ፡አተ
ወ፡ንጉሥ፡ምስለ፡ሠራ
ዊቱ፡ርእየ፡፩ደ፡ዲያቆ
ነ፡ክቡረ፡ዘመድ፡ወሐ
ደ፡ቅዱ፡ሐፀየ፡ሠናየ
ውርዙተ፡ፈራ፡ኢ፡እግ
ዚእብሔር፡ወልብው፡
ወእምር፡መፍሐፍተ፡
ቤ፡ርእ፡ክፉ፡ዐቅሎ፡ብ
ሃን፡ምሉእ፡ውስተ፡
ቤተ፡ክርስቲያን፡ዘው
ስቴቱ፡ሀሎ፡መስቀል፡
ወሶበ፡ርእ፡ዮ፡ደንገፀ

ኵሎ፡እቡሉ፡ዕውሉድ፡
፪ቱ፡ዘምስሌሁ፡ብፁእ
ኑ፡የሐቅፍ፡ወብፁዓ፡ቤተ፡
ክርስቲያን፡ወቅረብዎ፡
ኃጣውእ፡ዘየሐቅፉ፡ወእሉ
ቦ፡ህየ፡ብርሃን፡ወፀዳ
ሉ። ወእእመርኩ፡ከመ፡
ብርሃን፡ክብሩ፡ትእምርት
ቱ፡ዘእስተርእየ፡ወዘ
ወረደ፡ዕቀበ፡መስቀሉ፡
እንክርኩ፡ወሰገድኩ፡
ዕእግዚአብሔር፡ወዘ
ነው፡ከም፡ዕንጉሥ፡ዘከ
መ፡ርኢክዎ፡ለሚዳ፡እ
ንክረ፡ወሰብሐ፡ለእግዚ
አብሔር፡ሰቡሐ፡ዘተሰ
ብሐ፡በዓቢ፡ትዕይንተ
ዕዓይመ፡ዓይም፡እሚንዘ
በ፩ዕት፡እትድ፡ወካዕበ

አዘዞሙ፡ ንጉሥ፡ ለሠ
ራዊቱ፡ ከመ፡ ያንጽዱ፡
እሳተ፡ እስተጋብኦሙ፡
ዕፀወ፡ ብዙኃ፡ ለማኅተ
ተ፡ መስቀሎ፡ ዘኢክሠተ፡
ዕእብኒሆሙ፡ ለዓቢይ
ከሙ፡ ወፀኡ፡ ሎከሙ፡ ቀወ
ይእዜኒ፡ ኅብሩ፡ በዓሉ፡
በቱ፡ ፍሥሐት፡ ወበኃሤ
ቱ፡ ወንጉሥኒ፡ ነሥአ፡ በ
ትፍሥሕት፡ እንዘ፡ ይብ
ሉ፡ ንጉሥ፡ ሰላም፡ ኢትዘ
ክሬ፡ ኃጢአትየ፡ ወጌጋየ
የ፡ እምንእሥናትየ፡ ኅሬየ፡
ኒ፡ ያየክሠተ፡ ለቱ፡ ፀሎ
ቶ፡ ለሐዊሮ፡ ክርስቶስ
ዝ፡ ቀበየ፡ እምንትዓ፡ መ
ስቀሉ፡ ለኢሩ፡ ሎቢየ፡ ለ
ለብሐቱ፡ ይነብብ፡ አፉየ፡

ወእምዝ፡ ቦአ፡ ውስተ
ቤተ፡ መቅደስ፡ ንጉሥ፡
ወጳጳሳት፡ ወካህናት፡
ወዘመኑ፡ ማኅሌት፡ መ
ዝሙር፡ ዘዳዊት፡ ዘ፻
፲ወ፯ እንዘ፡ ይብሉ፡ ቡ
ሩክ፡ ዘይመጽእ፡ በስ
መ፡ እግዚአብሔር፡ ወ
እምጽኦ፡ አሬፍተር
ኒ፡ ወጸናት መቅወቀፅ
ሌስ፡ ዘይቀትወገዕጸን
ሂ፡ አሬዎት፡ ብዙኃት፡
ዘጥዑም፡ ዲናሁ፡ ነሰ
ኑሁ፡ ውስተ፡ ቤተ፡ መ
ቅደስ፡ ወወፅአ፡ እም
ቤተ፡ መቅደስ፡ ወያጽ
ዋ፡ ዕቤተ፡ ክርስቲያን፡
በስብሐት፡ ወበማኅ
ሌት፡ እንዘሙ፡ አዕፁ

ቀ፡ በቀሎቱ ወንጉሥ
ኒ፡ አዘዘ፡ ይፀውር፡ መ
ስቀሉ፡ ለእግዚእነ፡ ኢ
የሱስ፡ ክርስቶስ ወጽ
ጳጳሳትኒ፡ እንዘ፡ ይዜም
ሩ፡ በሐዋዝ፡ ስብሐተ፡
በሰላም፡ ብሔርሙቀወ
ቦአ፡ ውስተ፡ ቤተ፡ መቅ
ደስ፡ እንዘ፡ ይዜምሩ፡
ወይሴብሑ፡ ለመስቀ
ሉ፡ ክቡር፡ ወገብረ፡ ጽ
ዲቀ፡ ገብረ፡ ቀዳሴ፡ ዘ
[illegible]ርባን፡ ወተመጠው፡
[illegible]ምሥጋሁ፡ ወደሙ፡
[illegible]ግዚእነ፡ ኢየሱስ፡
[illegible]ርስቶስ፡ ወገብረ፡ ን
[illegible]ሥ፡ በደእቲ፡ ዕለት፡
[illegible]ቢየ፡ ምስሐ፡ ለካህና
[illegible]ት ወለመኳንንቶ፡ ወ

ለሐዊሮ፡ ወተፈሥሐ፡
ዓቢየ፡ ፍሥሐ፡ ወእእ
ኰቱዎ፡ ለእግዚአብሔ
ር፡ ዘገብረ፡ ኃይለ፡ ለ
ጸዋትኒሁ፡ ውስተ፡ ክ
ሉ፡ ምድር፡ ወዓሉ፡
እንዘ፡ ይትፌሥሑ፡ ብ
ዙኃ፡ ፍሥሐ፡ በእምነ
ሆሙ፡ እንዘ፡ ይነፍሑ፡
እ[illegible]ርንጉሥ ወበ፡ እምነ
ሆሙ፡ እንዘ፡ ይነፍሑ፡ እ
ሬ[illegible]ወበእምነሆሙ፡
እቀ[illegible]ወበእምነሆ
ሙ፡ [illegible]ዴ ለንትሙ፡ በ
ብዙ[illegible]መ ሰንቆሙ፡ ወመ
ሰህቆቱ[illegible]ሐሬሂ፡ እንዘ፡ ይ
ትጉንዩ[illegible]ለሰዛሬዊ
ቶሙ፡ ወተወሌጤሆሙ፡
መሰቀፒሆሙ፡ ወእንዘ

ሙ፡ኵያንቂሆሙ፡ወካ
ህናት፡ደብተራኒ፡ዘየ
ማን፤ወዘፀጋም፡እንዘ፡
የኀሌዩ፡ንዋዘ፡ማኅሌ
ት፡ዘቢጦሙ፡ክቡር፡፡
ወንጉሥኒ፡ንሰየ፡በው
እቱ፡ዘንተ፡ማኅሌተ፤ወ
ይቤ፡ለሶሙ፡መስቀሉ፡
ዲቢነ፡ሠረቀ፡እኁ፡ማስ
ቴማ፡ጕዩ፡ርኁቀ፡እ[illegible]ዘ፡
ደስፍኑ፡በዝ፤ወየቃዳን
ሂ፡ቦቱ፡እንበለ፡[illegible]ሙ፡
መንፈቀ፡ሌሊ[illegible]እም
ድኅረዝ፡እስ[illegible]ሙ፡
ንጉሥ፡እንዘ፡ደ[illegible]ሌ፡ሑ
ሩ፡ኑሙ፡ንስቴቱ፡[illegible]ሙ፡
ይጹሩ፡ዘም[illegible]ሰዓሐ፡
ቤት፡ክርስቲያን፡እስሙ፡
ንገብር፡በዓለ፡ሰሙን፡

መዋዕለ፡በከመ፡ዐዲ
ለ፡ትንሣኤሁ፡ለእግዚ
እ፡ኢየሱስ፡ክርስቶ
ስ፡ወሰሚዖሙ፡ካህና
ት፡ባረኩዎ፡ለንጉሥ፡
በብዙኅ፡ሁሩኪ፡፡አር
እስተኒ፤ወሠራዊተኒ፤
ስገዱ፤ወገነዩ፡ለክብሩ፤
ወእቱው፡ውስተ፡ማኅ
ደሪሆሙ፡ዘምስሌሁ፡ዓ
ቢይ፡በፍሥሐ፡ወሰላ
ም፡እግዚአብሔር፡አ
ሚን፤ወካዕበ፡እንግር
ከሙ፡መንክረ፡ርእዩ፡
ዘርእየ፡ንጉሥ፡በርእ
የተ፡ንዋሙ፡እምቅድ
መ፡ኅዕሐተ፡መስቀሉ፡
ዜንዋ፡ለቀዲሬሂ፡፡ወይ
ቤሎ፡ርኢኩ፡በሕልም

የ፡ሕዙን፡ጽጹስ፡እንዘ፡
ይትከሀን፡በሠረገ፡ተ
ርጋን፤ወእነ፡እንከ፡ከ
ንኩ፡እንዘ፡እጸውር፡
ጸዋግ፡ደሙ፡ለክርስቶ
ስ፡ወእሜጥዎ፡ከሙ፡ለ
ሕዝብ፡እንከርኩ፡በሐ
ሴናየ፡እንዘ፡እብሎ፡
ሮ፡እንከ፡ኮንኩ፡ድሉ
ው፡ለመጥወ፤ደሙ፡ለ
ክርስቶስ፡እንዘ፡ዘማ
ዌሉ፤ወመስተቃትሉ፡
ወፈከረ፡ሉቱ፡ውእቱ፡
ቀሲስ፤ወይቤሎ፡ጸ
ጽሑ፡ዘተከህነ፡በሠረ
ገ፡ተርጋን፡፡ፍካሬሁ፡
ኢኮነ፡በምሳሌ፡አላ፡
እሙንቱ፡ውእቱ፤እስሙ፡
ሀለወ፡ይትከሃን፤ወይ

መጠነ፡ቍርባን፡ለዕሥሩ፡
ሕዝብ፤ወገብረ፡በዓለ፡
ዓቢይ፤ዐቢ፡ይብዝሕ፡
መስቀሉ፤ወዘተበሰ፡
ኮንኩ፡እ[illegible]ውር፡ዘተበ፡
መስቀለ[illegible]ርስቶስ፡ክ
ን፡እሙንቱ፡ካሙ፡ፈልሶ
ሩ፡ውእቱ፡ዘሀሎ፡ወ[illegible]
ዐርከ፤ወቻርእየሙ፡ሕዝ
ዝ፡መስቀሉ፤ተሙ[illegible]ሬ
በጽዋዕ፡እ[illegible]ደቢሁ፡
ተከዕወ[illegible]ሙ፡ዋዕር፡ን
ግሢ፡መ[illegible]ኢት፡
ወእእሙሬ፡ንጉሥ፡ከሙ፡
ፈከረ፡ጽዋዕ፡ሉቱ፤ወ
ሶቦ፡በጽሐ፡መስቀሉ፡ከ
ነ፡እሙንቱ፡በከመ፡ፈከረ፡
ጸጸሰኒ፡ተከህነ፡ለሠረ
ገ፡ተርጋን፤ወንጉሥ፡ዓ

ዶ፡ዓፀዶ፡ቤተ፡ክርስቲ
ያን፡እንዘ፡ይጸውር፡መ
ስቀለ፡ክርስቶስ፡ወእአ
ኰቴቶ፡ኸሶሙ፡ሐዘ
ቡ፡ዐቀዱስ፡፳ኤሉ፡ዘ
አርእየ፡ሡህሉ፡በእዴ፡
ንበኔ፡ቶ፡ስጠንጤኛስ፡
ቆጵስ፡በክሙ፡ጽሑፍ፡
ዘይብሉ፡ይሁበሙ፡ጸ
ይዕ፡ዕኝግሥትነወያ
ሉዕሉ፡ቅርኒ፡መሲሁ
ሉቱ፡ይዲሉ፡ዕጹብ፡ሰበ
ሐተ፡ወለወሉዶ፡ስግደ
ቶ፡ወለመንፈስ፡ቅዱስ፡
ግርክት፡ለዓለ፡ዓለ፡አሜ
በስሙ፡አብ፡ወወልድ፡ወ
መንፈስ፡ቅዱስ፡፩አም
ላክ፡ዶርሳን፡ዘዶረስ፡ር
ቶዓኒ፡ሃይማኖት፡ዘዶ

ረስ፡ዘይትነበብ፡በዕ
ለተ፡ስኑይ፡በበዓለ፡መ
ስቀሉ፡በስሳመ፨እግ
ዚአብሔር፨አብ፨አሚ
ን፨ምንተ፡እንግር፡ወ
ምንተ፡ዕዜኑ፡በእንተ
ጽንቱ፡ምሥጢር፡ዘ
ቶክሥተ፡ዕንጉሥ፡ቱ
ስመንጢኖስ፡ዮም፡ሠ
ረቀ፡መስቀሉ፡ዘዘሉ
ፉ፡ያበርህ፡ዲበ፡ትዱ
ሉን፡ዮም፡ተክሥተ፡
መዱፍን፡ኅቡእ፨በእ
ዕ፡መሃይምናን፡ዮም፡
አስተርአየ፡ንጹሕ፡ገ
ሐርዩ፡ሠርጉ፡ክርስ
ቲያን፨ወዮም፡ተገብ
ረ፡ዓቢይ፡ክብካብ፡
ዘይትገበር፡በመዋዕ

ለ፡አበዊነ፡ዮም፡ይቲ
ፌሥሑ፡አዳግረ፡ኢ
ትዮጵያ፨ወእውግርኒ፡
ምስሌሆሙ፡ኅቡረ፡
ዮም፡ዘኮነ፡ስብሐት፡
ጥቀ፡መንክር፡ንጉሥ፡
የኀሊ፡በስብሐተ፡ፊ
ጣሪሁ፨ወመኳንንቲሁ፡
እዴ፡ይጠፍሑ፡ኅቡረ፡
ካህናት፡ይሴብሑ፨ወ
ዲያቆናት፡ይዜምሩ፡
ወሕዝብኒ፡የአርጉ፡
አኰቴተ፡በእንተ፡ርክ
በተ፡መስቀሉ፡አይ፡ሉ
ጻን፡ወአይ፡ንቢብ፡ዘይ
ክሉ፡ነጊረ፡ፍሥሐ፨ወ
ኀሠይት፡ዘኮነ፡በዛቲ፡ዕ
ለት፡ዮም፡ተፈጸመ፡
ትንቢት፡ዘይቤ፡በመዝ

ሙር፡ኢትዮጵያ፡ታበ
ጽሕ፡እዴዊሃ፡ኀበ፡እግ
ዚአብሔር፡በክዕሉ፡መ
ስቀሉ፡ኢትዮጵያ፡ተሐዲ
ስት፡በብጽሐት፡ጸሎቦሁ፡
ለመድኃኒነ፡ኵሉ፡ዓለ
ም፡ኢትዮጵያ፡ተፈሥ
ሐት፡በተክሥተ፡ዕፀ፡
ክቡር፡ዘተቀድሰ፡በደሙ፡
ክቡር፡ዕዋህድ፨ወሉድ፡
ዕፅ፡ክቡር፡ዘአጕየየ፡ሰ
ሰይጣን፨ወፈጸሙ፡ዕአጋ
ንንት፡ዕፅ፡ክቡር፡ዘዘረ
ወ፡ማኀበረ፡ስታሉያን፡
ወአስተጋብአ፨ማኅበረ፡
መሃይምናን፨ዕፅ፡ክቡ
ር፡መሠረተ፡ሃይማኖት፡
ወዶዶ፡ቤተ፡ክርስቲያን፡
ዕፅ፡ክቡር፡ትምክህቶ

ሙ፡ለዕፀወ፡ገነት፡ዕክ
ሊሉሙ፡ለዕፀወ፡ገዳም፡
ደእዜኒ፡ኢያገብዝኆ፡ነ
ቢበ፡ከመ፡ኢይደኩን፡ዝን
ጋዔ፨እስመ፡ሕንክሉ፨
ፈጽሞ፡ጥንቁቀ፡ትጊሬ፡
በእንተ፡ዕበዩ፨መስቀሉ፡
ወንንግር፡እንከ፡በእንተ፡
ንጥየ፡መስተሐ፡ዘደዴሉ፡
ሰሥርዓተ፡መስቀሉ፡ዘ
ተፈነወ፡ምስሌሁ፡ዕክ
ሁር፡ዕፀ፡ሐደወት፡ማ
ዕጠንቱ፡ዘብሩር፡ጥሙ
ቍ፨ወፍቱን፨እደም፡ዕ
ርእደ፨ወንኩር፡ሳሉብ፡
ፀዓዳ፡ከመ፡በረድ፨ወጸ
ዱሉ፡ከመ፡ማኅው፨ወ
ርሁቀ፡ግብረቱ፨ወመር
ብቀተ፡መዓዛኒሁ፡ከመ፡

አዕማዲሁ፡ለሐንፃ
ወሰተሉት፡ግብረቱ፨
ወሰተሰቱ፡ሰሉዲ፡ገበ
ሮቲሁ፡ከመ፡መሳከ
ወ፡መተዲሴ፨ወከመ፡
አንተጽ፡ዘቤተ፡እግዚ
አብሔር፡ዘቦ፡ላዕሌ
ሁ፡ዕቢር፨ወመሉዕ
ሉቱሁ፡ዲቢር፡እም
ሳዕ፡ትእምርት፡መስ
ቀሉ፨ወኅዳጊ፡ሳቅቋ
ቱሆሙ፡ዕዲቲቶሙ፡
መሳከወ፡ፃማን፡ከመ፡
እንተ፡ዕጽሬዷ፡መዲ
ሉው፡ዘደትናፀር፡ም
ሰሉ፡ዓደን፡መዲሰው፡
ወሰሉ፡አዕማድ፨የዓ
ው፡ዲ፡እስከ፡መሰሉሽ
ተ፨ወሰማዕ፡ከሳዊ፡አ

ምዕ፡ዘላዕሌሁ፡ተጽፈ፡
አምሳሊ፡ተቀጥሞ፨ወ
ዲቡሁ፡ሰውእቱ፡ተቀ
ጥም፡ከመ፡እንተ፡ሐሰ
ካዕ፡ወደን፨ወ፪አጽሬ
ኒሁ፡እንዘ፡ደሰክም፡
ጽርኁ፡ምሰሉ፡ጽርሐ፡
ዕታሕተ፡ጽርኁ፡፲ወ፰
ኅጥኂጢሃ፨ወሰማዕከ
ዓፒተ፡ጽርኁ፡እንተ፡
ታሕቲሃ፡ዓቲ፡፲ወ፪
መስከወ፡ብዑድ፡ዓብ
ሬቱ፨ወመሉዕሉቲሃ፡
ሰፌ፡መሳከው፡በእም
ሳዕ፡ማዕተብ፨ወሰሣ
ሎሴት፡ጽርኁ፡ዓቲ፡፲
ወ፳ኅጥኂ፨ወጸዕሙ፡
መሳከውሰ፡አሉዓቲ፡
ወሰኸሎን፡አዕማድ፡

ብ፪፡ሸቅረቱ፨ቀንጢ፡ማዕ
ከሉን፡በዘ[illegible]
ሰሌ፡ማዕጠንቱ[illegible]
በረ፡አዕማድ[illegible]
ን፡ማዕጠ[illegible]
ም[illegible]
እቱ፡ማዕጠንቱ[illegible]
ሰሉ፡ጋብሉ[illegible]ደርእ
ዮ፡ርቱዓ፡አዕማድ፡እስከ፡
ጥቅረ፡አዕማድ፡ከመ፡ዘ
፩ንጻሬ፨ወእኍዝ፡ሰናሰ
ሉ፡በዓሎቸተ፡ምዕማድ፡
ወደወዕአ፡እንተ፡ርእሰ፡
ዕእማድ፨ወሰናሰሉ፡
ዕርባዕ፡አማንቱ፡ሠለሰ፡
እንተ፡ይጸውሩ፨ማዕጠ
ንቱ፡እኑዛተ፡እለ፡ደጸው
ሩ፨ማዕጠንቱ፡እፉዛተ፡
ባሐሉተት፨በው፡ሰቱ፡ስ፪

ፌሬ፡ም[illegible]፡ወአል
ቲ፡እም[illegible]፡ዐዘ፡ደ
መ[illegible]፡ደን፡ወእ
ሚደ[illegible]፡ለለተረ
[illegible]ር፡ን
[illegible]ት
[illegible]ከሌ
ቀ፡ወ[illegible]ተ፡ወ
በው፡እቲ፡ኀሌቀቲ፡ደ
መጥቀጥ፡ወደእቲኒ፡ተ
ወጥቀ፡ለመክድን፡ማቀ
መንተ፡፡ወሰበ፡የኀድዓ
ም፡በኀሌቀቲ፡ደወርዱ፡
መክድኒ፡ወደክውን፡፳
ደ፡ድ፡ደ፡ምስለ፡ማቀመን
ተ፡፡ወለተድግብሮ፡ክመ
ዝ፡ውእቲ፡ግብረ፡ክብ
ካብ፡ኗውዱ፡ወሰሁ፡
መንፈቀ፡ዘበብ፡የኗው

ዱ፡ወእንተ፡ማቀከሉ፡
ቦ፡ከሣዱ፡ዘቦቱ፡፲፱
ቱ፡ማእዝን፡ወመሌቀ
ሌተ፡ውእቱ፡ከሣዱ፡
ቦ፡ርእሰ፡ከመ፡ቀርየ
ተ፡ርማን፡፡ወመሌቀ
ሌቲሁ፡ለርእሱ፡ቦቱ፡
ኀሌቀቲ፡በዘደ፡ሰናስ
ሌ፡ምስለ፡መኀንዝ፡ዘ
ምዩጥ፡ገጹ፡ከመ፡መ
ኀስስ፡ሠጋ፡ዘድሖፍ፡
ግብረቱ፡ውስተ፡እፉ
ሁ፡ንስቲቱ፡ቀርየቱ፡
ወእሳንቲ፡ለሰፋሪ፡ሰ
ናስሌ፡እለ፡ደወፅኡ፡
እንተ፡ፍተሬ፡ሰሳሪ፡እ
ሳማድ፡እኑዘቱ፡አማ
ንቱ፡ወሳፈሩ፡ምስለ፡
ተድግብ፡ዘብኑር፡ማ

ቀመንቶ፡ዘእምብሩ
ር፡ንጹሕ፡ወእማቀክሌ፡
ገበጥቲሆሙ፡ለማቀመ
ንቱ፡ወለመክድን፡ወለ
ተድግብ፡ሠውሬ፡ለቀ
ለ፡በቀሌት፡ወደሁ፡ድን
ጋጊሆሙ፡ለበቀሌት፡ቦ፡
ሠርጉ፡ከመ፡በቀሌት፡
ሆሣዕና፡እምብሩር፡
ጽጌደ፡ውስቴ፡ዝንቱ፡
መክድን፡ወግሕቱ፡ለ
ማቀመንቱ፡ወለተድ
ግብ፡እሌቦ፡ውስቴቶ
ን፡ፍሬ፡ደንቱ፡ከመ፡አጽ
ሩቱ፡መክድን፡ዘእንበ
ለ፡ግሕቱ፡ሠቀለ፡በ
ተሌቀቱ፡ወእምን፡ስሉ፡
እቀማድ፡እሌ፡የኗው
ድም፡ለመክድን፡ወ፲ደ

በውዱ፡ሰናስሌ፡ወደወ
ቀኢ፡እንተ፡ተፍርኅወ
፲ደንበሩ፡ድናዒ፡ሩቶ
ን፡መሌቀሌት፡ርእሰን፡
ለ[illegible]ሩን፡በን፡ከመ፡እንተ፡
እስናን፡ዘበእዴሁ፡ወው
እቱ፡ከርሡ፡ለውእቱ፡ማ
ቀመንቱ፡ንዑር፡ማቀመ
ንቱ፡ዘብርቱ፡እሌ፡ደወ
ውር፡ፍሕመ፡ከመ፡እደ
ርስሕ፡ጤስ፡ቀግን፡ለማ
ቀመንቱ፡ብሩር፡ወሎቱኒ፡
ለማቀመንቱ፡ዘብርቱ፡ወ
ቦቱ፡ማኅዝ፡እምብርቱ፡
ዘድሖፍ፡ግብረቱ፡ዘም
ስለ፡ጸበር፡ዘመስቀሌ፡
ወእንዝ፡ውስቱ፡፰ክ፰
ፈፋ፡በዘደውቅእም፡ወ
ደበቀም፡ለማቀመንቱ፡

ዘብርት፡እምውስተ፡ማ
ዕመንት፡ዘብሩር፤እመ፡
ይወጽኡ፡ፍህመ፡ሰጊዜ፡
እዕርጎ፡ዕጣን፡እምእሞ፤
ንዲተ፡አእምሮትየ፡ዕከ
ዕኩ፡ዘንተ፡ገብረተ፡ማ
ዕመንት፡ዘብሩር፡ውስተ፡
ዝንቱ፡መጽሐፍ፤ወገዕ
ዲንሰ፡ሠርጉ፡ዘመክደ
ወዘአፉ፡ትርሲት፡አ
ይክሉ፡አብጽሖ፡ንጊረ፡ግ
ጸጋሁ፡ዲቀሙ፡እግዚአ
ብሔር፡የአምር፡ፈታሌ፡
እሐበ፡ብ፤ወአሌየቶ፤ወዐ
ሐቱ፡ሰመከየዲ፡ማዕመ
ቱሂዶወበቱ፡ጀኔቱ፡መዓ
ዝጉ፡በኔመ፡አጽራሐ፤ወ
መኳዴንወተጽግቡ፤ወ
ዕጸመ፡ደየ፡ዕማንሂ፡ከ

መዝ፡ገብረቶ፤እንተ፡
ማዕከሉሂ፡ርኅብ፡ከ
ርሡ፤ወብትው፡አፉሁ፡
ወ፳ጽንፈሁ፡፰ወብ፤
ከመ፡መስቴ፡ምእመና
ምት፤ወመክየዲሂ፡ከቢ
ብ፡ከመ፡መክየዲ፡ጽፕ
ፍ፤ወሉቱኒ፡ቦቱ፡፳መ
ካዕን፡እምፍቶ፤ወርት፡
፩ዲ፡መከደን፡ሎኩዑ፡እ
መንፈት፡ከርሠ፡ዕሙዴ
ይ፡እስከ፡፩ጽንፉ፤ወው
ዲዲ፤ወኢያንተሉተሰ፡
ወትረ፤ወእንተ፡ከተማ
ሁ፡እኁዝ፡ከሎሁ፡በኁ
ሉተታተ፡ሠናያን፤ወ
ኅበ፡ይትረከቡ፡፪ሆሙ፡
ቦ፡ምጽንጋጓ፡ጸሐፊ፡
እምሐቁ፤ወርት፡፰ጅሐ፡

ውስተ፡ጽንፈሁ፡ዕ
፩ሆሙ፡መክደን፡ግቡ
ር፡ሠቀለ፡አራዊተ፡ም
ድር፤ወይኄጽራ፡ገጸ
ሙ፡እሙንቱ፡ሠቀለ፡
አራዊተ፡ምድር፡መን
ገለ፡ዘባ፡መኑ፡፩ሠቀ
ለ፡አርዌ፡ምድር፡እንተ፡
ሀሉ፡ውስተ፡ጽንፉ፡ዕ
መክደን፡ዘሉኩዑ፤ወ
ውዱዱ፡ምስለ፡መዊ
ዋ፡ዕማን፡ኢያንተሉተ
ሉ፡መትረ፤ወይነብር፡
ሉሠርጉ፤ወሰካሉቱ፡
ሠቀለ፡አርዌ፡ምድር፡
ዘሀሉ፡ውስተ፡ጽንፉ፡
ዕመክደን፡እንተ፡ይት
ዓጓ፤ወይትዓኃው፡ምስለ፡
ይመ[illegible]ቶ፤ሰው

ኡቱ፡መከደን፡ወይትኒማ
እ፡ሳዕለ፤ወተረኃው፡ቀወ
ሰበ፡የኅድግ፤ወይትገድ
ኡዎ፡ለቻኅት፡ይወርድ፡
መከደን፤ወየዒዕቅም፡ለ
ሙዴይ፤ወውስተ፡ዘዐና
መ፡ለውኡቱ፡መከደን፡
ሠዐሉ፡ሠቀለ፡በቶሳቱ፡
ሠርገው፡በጸቀናት፡ዘኅ
ብሬ፡ከብደ፤ወብዙኃን፡
ሠናያን፡ዘዘዚአሆሙ፡
ዕርአያሆሙ፤ወሉሙ፡
መንጸርሙ፤ወእኁዛቲ፡
እዕ፡የዓውድ፡ምሎሙ፡እም
ወርቅ፡ኂሩይ፤ወመድ
ምሐስ፡ለዕማን፡ግቡር፡
እምብሩር፡ጥሙጥ፤ወ
ጥቶን፡ዐእምሳለ፡እዕ
ረፈ፡መስቀል፡ወኵኑ

ኵሉትኒ፡፪ቲ፡እለ፡የኀብ
ራ፡ምሳሌ፡ወግብረቶን፡
መዓጥም፡ዘእምብኑ
ር፡ወንጡፍ፡ወፍቱን፡
እምጽር፡ግብረ፡እደ፡ኪ
ንያ፡ዘጥቀ፡ይጸጵሬ፡እ
ምስን፡ብርሌ፡ወይፀዓ
ዱ፡እምዐሪጽ፡ወሰመ
ዝ፡ግብረቶን፡መሰየጽ
ሆሙ፡ጽንጉግ፡ብረት፡
ወበጽኑዐ፡ወመዲኒሆ
ን፡ዘእምብኑር፡ንጹሕ፡
ወመቃሔቲሆን፡ቦ፡እቁ
ናቲ፡ተይሆን፡ወሰናፍ
ሪሆን፡ዕመክዱን፡ሐቡ
ጥ፡በወርቅ፡ወውዱድ፡
ጽንፉ፡ሰናፍሪሆን፡ም
ስለ፡ሰናፍሪ፡ኩሳኩሳ
ት፡በመንሰገ፡ብኑር፡ዘ
ይብውእ፡ውስተ፡ተሪ

ት፡መጥጽዱሆሙ፡
ወይመስሉ፡፩ግብረ
ት፡ወኵሉ፡ስኩሳቱስ፡
ዘውግ፡እማንቱ፡እሐ
ቴ፡ሙዳየ፡ወይን፡ም
ሥጡር፡ወአሐቲ፡ሙ
ዳየ፡ማይ፡ሰቀውሐስ
ት፡ወይን፡ዘይከውን፡
ወእጥፃቲሆን፡ቀጢና
ን፡በግብረት፡ዘይወዕ
አ፡እምውስተ፡ከርሠ
ን፡ወየዓርጋ፡እስከ፡ይ
ሬእያ፡ምስሌኅሥው
ዱሆሙ፡ወመሐዘ፡ከ
ናፍሪሆሙ፡ከመ፡ሙ
ሐዘ፡እሥራብ፡ወሶቡ
ጣን፡በወርቅ፡ወለጽ
[illegible]
[illegible]

መንጸፍ፡ሰመከየዱ፡ዘ
እምብኑር፡ንጹሕ፡ወ
መከየዱሰ፡ዘእምፍቅ፡
ወርቅ፡ጽኑዕ፡ግቡር፡
ወሠዑዓን፡ውስቴቱ፡
፬ወንጊሳውያን፡እሉ፡
ይስተርእዩ፡ነሩሱ፡እም
ከሎሙ፡ህእሲ፡፬ዓጋ፡የ
ዓውጽሙ፡መትሕተ፡ጽ
ንዓቲሆሙ፡ሥዑሉ፡፬
ቀዲው፡እሱ፡ያስተርእ
ዩ፡ንፍሐ፡ከማሆሙ፡
ወይእኃዙ፡ኩሳኩሳቲ፡
በእዴዊሆሙ፡ዘጸጋም፡
ወያጼንው፡መናብርት፡
ወንጊሳውያን፡በእዴዊ
ሆሙ፡ዘየማን፡፡ወመሌ
ቀሉት፡ርእሶሙ፡ለወ
ንጊሳውያን፡በ፬ዓጋ፡

መዓዝን፡፡ወጽነፈሆ
ሙ፡ለውሉጽ፡እንተ፡ተ
ሐቴ፡ውስተ፡ግሉየቶ
ሙ፡ኅበ፡ጺትራኩሁ፡ም
ስለ፡ታሕታይ፡ምዕጥጽ፡
ቦ፡ፍርየቱ፡ወእሙንቱ፡
ጸጥቅው፡ይበውኡ፡እን
ተ፡ሳቀሉ፡ውስተ፡ቀውታ
ሬ፡ወርቅ፡ዘቦቱ፡፲ወ፯
ጸጋ፡መዓዝን፡፡ወቦቱ፡ይ
ትእኀዙ፡ምስለ፡፳መንኩ
ራኩራት፡ወርቅ፡ዘጥቁ፡
አዳም፡ሥርጋሆሙ፡ወየ
ዓውዱ፡ሰ፩ግብር፡መሳ
ቀሳት፡መንኩራኩር፡ቦ፡
መሠረት፡ዘእምወርቅ፡
ወጸሊሆ፡ትኩሳን፡፲ወ፳
እስጥቶ፡ወርቅ፡ከመ፡ስ
ጥታቶ፡ጽርኒ፡ወንቡር፡

ዱ.ቡ፡ርእሶሙ፡፲ወ፰ሠ
ርኩ፡በእምሳዕ፡ዲቤር፡
ወይጸውርዎ፡ለሰሌዳ፡
ወርቅ፡ዘይነበር፡በቱ።
ጽዋዕ፡ወዓዲ፡ውስተ፡
ዓውዱ፡ለጽዋዕ፡እንተ፡
አፍአ፡ሠቃዕ፡አዕማድ፡
፲ወ፫፡ሠቃዕ፡ቀስተ፡ዲ
መና፡ወመሐቃቲሆሙ፡
ዐ፡ጽሑፈት፡ዐሥ፡ዓጸተ፡
ጽርዕ።ወይበሉ፡ንሥ
ኡ፡ሠተዩ፡ዝጽዋዕ፡ዲ
ምየ፡ውእቱ፡ለዘበእን
ቲአከሙ፡ይትከዓው፡
ዕሠርየተ፡ኃጢአት፡
ወመሐፋሉተ፡ጽሐፈ
ት፡ዐ፡፲ወ፪ሠቃዕ፡አዕ
ማድ፡እሉ፡ይጸውርዎሙ፡
፲ወ፫ዲቤራት።ወይት

ባረዩ፡ምዕሰ፡ኰሩክ
ስ፡ዘብሩር፡ወታኅተ፡
ዲቤራት፡ወማዕከሉ፡
አዕማድ፡ሠቃዕ፡እጓ
ዚእነ፡ምስለ፡፲ወ፪
ሐዋርያቲሁ፡ዓጽዋኝ፡
ማዕከሉ፡ጎልያት፡ጸቤ
ር።ወአዕማድ፡ወክን
ፈረ፡ጽዋሁ፡ዱንጉ
ዓ፡ዐወርቅ፡ጽጌዱ፡ዘ
የኀዲጽ፡አዕድንተ።ወ
ኢይጤየቅ፡ዕነጽር፡
ወጥቅ፡ይጸጽሉ፡ወጽ
ሑት፡ዓብረቱ።ዘእን
በዕ፡ማኅተም፡ወሠ
ቃሉ።ወመክየዲ፡ጽጥ
ቃሰ፡ዘምዕሰ፡መንጸት፡
ዘብሩር፡ውዱዱ፡በ፲
ወ፪መናግንት፡ብሩር፡

፲፱

ወእንተ፡አፍአሁ፡ቀ
ሁዓ፡ወርቅኝወዕመን
ጸፈ፡ብሩር፡ፍሉግ፡
ጽፍሑ፡ዓውዱ፡ዐማኅ
ተሙ፡መስቀል፡እስክ፡
ይበውዕ፡ንስቲቱ፡ው
ስተ፡ኀርዲሁ፡ዕእም
ዲ፡ጽዋዕ።ወእምህየ፡
ይክውን፡ዕቀርበት፡ገ
ጻዌሁ፡ወሰመክጽ፡ጽ
ዋዒ፡ከመዝ፡ገብረቱ፡
ክዐቡ፡ከሙ፡ከበዐ፡ፀሐ
ይ።ወገብረተ፡ሂ፡እም
ብሩር፡ጽሩይ፡ኗሙፍ፡
ወፍቱን።ወእንተ፡አፍ
አሁ፡ማዕከሉ፡ጽሑይ፡
ወሰ፡ውስቴቱ፡ሳዕሰ፡ሰ
ቀለቱ፡ለመጽኃኒነ፡ወ
ሠቃዕ፡እሙ፡እግዚ

እትነ፡ማርያም፡ወዮ
ሐንስ፡ፍቁሩ፡እንዘ፡ቀ
ውማን፡እምስፍ።ወ
እምስፍ፡ወ፲ወ፭ዱቡ
ርቤር፡ወርቅ፡የዓውዱ፡
ወሰሰዲቤርቤሩ፡ቦ፡ፍ
ርየት፡ዘእምወርቅ፡ዘ
ኢይትረኃብ፡ምሰሉ፡ከ
ዐዐ፡ወርቅ፡ወጽቤ ርቤ
ር፡ቦፈ፡ዕሳት፡ወግፊታ
ት፡ዘኩሉ፡ሳኩሉ፡ብሩር፡
ወእምዓውዱ፡ዱ፡ጀጋ[illegible]
ዕመጽዱ፡ሠዐሳኝ፡ዘ
ጽዋዕ፡፳እዕዋፍ፡ዐቀ
ዕሙ፡ወርቅ፡ዱ፡ዐ፡አዕ
ማድ፡ዷቂቅ፡ዘዓበረ፡
ያክንት፡ወማዕከሉ፡ኢ
ዕዋፍ፡ሠሁሉ፡ሠቃሽ፡
መንፈስ፡ቅዱስ፡እንዘ፡

ይወርድ፡በርእየት፡ር
ግብሩ፡እንዘረሩ፡ርእሶ፡ለ
መስቀሉ፡ወይጫግብ
ዋ፡ለክበበ፡ዓውደ፡መ
ስቀሉ፡አፉማድ፡አፉየ
ፍ፡ከመ፡ሠርጉ፡ሰዋ
ክብቶ፡ዘየዓውዶ፡ለወ
ርቅ፡እንተ፡ውስጡ፡ስ፡
ለመክድኑ፡ዘማቡር፡እ
ምብኑር፡ጽፉጹወተ
ቡቆ፡በወርቅ፡እንቍጣ
ቀጸሉ፡ወክበበ፡ሐዳቱ፡
ሰ፡ከመ፡ክበበ፡[illegible]፡
ወከናፌ፡ፉሁ፡ዕመኸድ
ኑ፡ድንጉግ፡ሰወርቁ፡ወ
እንተ፡አፍጹሁ፡ለመክ
ድኑ፡ይትነተግ፡ጣቀከ
ፉ፡ይትሌዓሌ፡ድንጋጌ፡
ወመካኒ፡ፍርየተኒ፡ወ

ይሬዩ፡ፍድ፡ዓውደ፡
ማዕከሉ፡ወጽሑፈት
ሰ፡ዘሀሎ፡መሐቀሐት፡
መስቀሉ፡ከመዝ፡ው
እቱ፡ይብሉ፡ዘውእቱ፡
ኢየሱስ፡ናዝራዊ፡ንጉ
ሠሙ፡ለአይሁድ፡ወ
ጽሑፈቱኒ፡ዘሀሎ፡በ
ዓውደ፡መክድኑ፡ጽዋ
ዕ፡ከመ፡ይብሉ፡በሰመ፡
እግዚእነ፡ኢየሱስ፡ክ
ርስቶስ፡ዘሠዋዐ፡እማ
[illegible]፡እምቅድስት፡
ድንግል፡ዘእንበለ፡ሙ
ስናዌ፡ወለቢታ፡ጽዋዕ
ኒ፡ከመዝ፡ግብረቱ፡ግ
ብረ፡እደ፡ሲንያ፡ዘበዓ
ርብ፡ወበዓርወቱ፡ወከ
መ፡ዓረፍተ፡ጽርኑ፡

ዓውዲ፡ድፋኑ፡ዘበታ
ሕቱ፡ወብቀውዑ፡አፉሁ፡
ዘበሳቁሉ፡ወእንተ፡ወስ
ጡ፡ግሉፍ፡በሉኅቱ፡ዘ
በዲርከኖ፡ወእንተ፡አፍ
አሁ፡ግሉው፡በአጻም፡
ጸሊም፡ወሠውዑ፡በዓ
ውደ፡ዕረፍቱ፡ሠቀለ፡
ያፍ፡ወጺ፡ቢሁ፡ገጽ፡ብ
እሔ፡ወአመዝ፡ግብር፡
ኀበ፩ገጸዋሁ፡ወይወ
ፅእ፡እምእቀዋፍ፡አፉ
ዑቱ፡በቀሐት፡፪ዘይት፡
መሰቀሐ፡ወለመክድኑ
ሂ፡ከመዝ፡ግብረቱ፡እ
ምቀዕ፡ዘዓረብ፡ወግሉ
ው፡ውእቱኒ፡እንተ፡ው
ስጡ፡በሉኅ፡ዘዲርከ
ኖ፡ወእንተ፡አፍአሁ፡

ዘአጻም፡ጸሊም፡ወከ
ቢብ፡ዓውዱ፡ወማዕተ
ቡ፡መሰቀሐ፡በውስቴቱ፡
ወሠውዑ፡አናብስት፡
ዘበሙ፡ክንፍ፡ከመ፡ዖፍ፡
ወሠውዑ፡ገጸሙ፡ገጽ፡
አፍራስ፡ወሠውዑ፡ዕጸ
ው፡አስተብቍዕ፡ወእን
ተ፡ዕጽዋን፡ለመንገሌሆ
ሙ፡መትሕቴሆሙ፡ወ
አፅፁቅ፡ዘሮ፡ፍርየት፡
ውስተ፡እደዊሆሙ፡መ
ንገለ፡አንገሪሆሙ፡ለአሙ
ንቱ፡ዕጸው፡ወአናብስ
ት፡ሰ፡ይእኄዙ፡ወንጌላተ፡
በእደዊሆሙ፡ወሠውዑ
ን፡እሙንቱ፡ኀበ፩ፍናሁ፡
ወመጽርዑ፡ለቢተ፡ጽ
ዋዕ፡ዘአጻዋዴ፡ጸሊ

ሙ፡ዘእምአኅዝ፡በዓሉ
ቀቅ።ወመንሱኁ፡ዘብ
ፍር፡ወእሙንቱ፡ሠ
ቀሳቱ፡ዘሀሰው፡ውስተ፡
ዓዲም፡ፀሊም፡እንተ፡መ
ንሱወ፡ቤተ፡ጽዋዕ፡ይሰ
መዩ፡በስመ፡ማርቆስ፡
ወንጊሳዊ፡እስመ፡ይት
ሜሰሉ፡ውእቱ፡በንጹሕ፡
ንበሱ፡እምፀ̄እንስሳ፡ወ
ማቴዎስ፡በገጸ፡ሰብእ፡
ወሉቃስ፡በገጸ፡ላህም፡ወ
ዮሐንስ፡በገጸ፡ንስር፡ዘው
እቱ፡እምሰሉ፡መንፈስ፡
ቅዱስ፡ንግባዕ፡እንከ፡ኅ
ቤተ፡ነገር፡ዘኅብረት፡ጽ
ዋዕ፡ሠናሉ፡፩ወንጊሳው
ያን፡ዘሀሰው፡ውስተ፡መ
ስዩድ፡ለጽዋዕ፡ጉበ፩ገ

ጽ፡ዘወርቀ፡እሰ፡ይወ
ርዱ፡እምዓም፡ደ፡ጽዋ
ዕ፡፩ጸጋ፡እንዘ፡ይኬው
ኑ፡በእምሳሉ፡ማዕተ
ብ፡ዋቀ፡መንክር፡ፍ
ካሬ፡ተርጓሜሁሙ፡
እስመ፡ተሰከው፡ውሉ
ተ፡መክየጽ፡ዘይጸው
ር፡ለአምደ፡ጽዋዕ፡በ
ከመ፡ይፀውኑ፡እሙ
ንቱ፡እግዚእ፡እንዘ፡ይ
ጸውኑ፡እሙንቱ፡ኍሉ
ቱ፡እግዚእ፡እንዘ፡የዓ
ውዱ፡በቅብሩ፡ቶሙ፡ወ
ዘተሰክሮሂ፡ውስተ፡ዓ
ውዳተ፡ወርቀ፡እሰ፡ይ
ከውኑ፡ከመ፡በ፩ማዕ
ተብ፡ዝኒ፡ምሥጢር፡
ቀፁብ፡እስመ፡መሰቀሉ፡

ተከሠተ፡ሎሙ፡መጽ
ፍን፡ከቡራት፡ዘይሴው
ቀ፡አሚን፡ሠሳሴ፡እን
በለ፡ናፍቆ፡ወጽሒፈ
ቶሙ፡ዘሀሎ፡ውስተ፡ገ
ቦ፡ጽዋዕ፡እንተ፡ታሕ
ተ፡እገሪሆ፡ሰሥዑ
ሰ፡እግዚእ፡በከመ፡
መጠዎሙ፡ለእርዳእ
ሁ፡እንዘ፡ይብሉ፡ንሥ
ኡ፡ስትዩ፡ዝጽዋዕ፡ደ
ምየ፡ውእቱ፡ለዘበእ
ንቲአከሙ፡ይትከዓ
ው፡ለሥርየተ፡ኃጢአ
ት፡ወለበዘ፡ብዙኃ
ን፡ሰብሐት፡ለእግ፡ለ
ዘእኁየሎሙ፡ለዘር
እ፡፫አሎ፡እምኮሉ
ሙ፡ነገሥተ፡ምድር፡

በቅበዩ፡ወክብር፡ወ
ስጊድ፡ለወልድ፡ወእ
ኮቴት፡ለመንፈሱ፡ቅ
ዱስ፡በኪሎ፡ግብር፡
ይእዜኒ፡ወዘለፈኒ፡ወ
ለዓለመ፡ዓለም፡አሜን፡
በስመ፡አብ፡ወ፡ወሉ፡ቅ
ወመንፈስ፡ቅዱስ፡፩አ
ምላክ፡ጽርዓ፡ዘደረ
ሰ፡ርቱዕ፡ሃይማኖት፡
ዘይትአወቅ፡በቅብዐት፡ሠ
ሉ፡ሰብዐ፡መስቀል፡
በሰዓመ፡እግዚአብሔ
ር፡ንዑ፡እንጉሁ፡ዮ፡ንጊ
ሥ፡ንዑ፡ንትናገር፡ሐ
ይወት፡ዘይፈልፍሉ፡
ከመ፡ይቀድሕ፡ፈውስ፡
ለነፍሳቲነ፡ንዑ፡እንኣ
ው፡ንበ፡ምሥያጥ፡ዘመ

ንሬሲ፡ ከመ፡ ንሣየጥ፡
ዕኑ፡ ለዓሐር፡ የቶንጹሐ፡
ንሰ፡ አኃው፡ የ፡ ንበ፡
እንቶ፡ ጸተንጉሠ፡ ሰማያ
ዊ፡ ነጉ፡ ዊጋዊ፡ እንዘ፡
ይትበሉ፡ ዐርኃወነ፡ ንገ
ፍንሰ፡ አኃው፡ ንበ፡
ተሠርዓ፡ ዕዕማዊ፡ ዘ
መሰኮቱ፡ ንርፍቅ፡ ው
ሰተ፡ ጽርኅ፡ ለመዊኃ
ኒ፡ ዓሰም፡ ንሰ፡ አኃው፡
ንበ፡ ከዐርረቁ፡ ሐይወ
ቱ፡ ዘፈፌዊ፡ ዕነ፡ እሰኳሰ፡
ሰፎሽት፡ ዮም፡ መስቀል፡
እነርሃ፡ ሉሙ፡ ዕዘየ
እምኔትበዝተ ሰተዕ፡ ዮ
ም፡ መስቀል፡ ዐርኃወ፡
ጽናተጸጋነተ፡ ዕእዕቲይ
ዐውእሩ ዮም፡ መስቀል

ኢሠርገፕ፡ ሰቀዶ ሰኮ
ዑቶ፡ ክርሰቲያን፡ በሰ
ብሐት፡ ኪናቢሌ፡ ወ
ሎሬሬሌ፡ ዮም፡ መሰ
ቀል፡ ረሰያ፡ ሰበዶው፡
ተሬለፍሌ፡ ወትሬሬ፡
ማየ፡ ሐይወቱ፡ ወሰቀ
ያ፡ ለምዶር፡ ጽም ዓቷ
በእንተ ዕተ፡ ወንጌል፡
ዮም፡ መስቀል፡ ጸገየ፡
በዕለ፡ ለንጸያን፡ ወከ
ቢረ፡ ለምሰኪናን፡ ዮ
ም፡ መስቀል፡ ሰንዓ፡ ለ
ሰማያው ያን፡ ኢቱዮ
ጵያ፡ ተብሌ፡ በእንተ፡
ከዑር፡ ዐፀ፡ መስቀል
ዘቶክሠቶ፡ ዓቷ፡ ዘበ
ጽኃረ፡ መዋዕሌ፡ ተጸ
ሚ፡ እምኔቱ፡ በሰሚ

ዕ፡ ወካዕበ፡ በርእዩ፡
ተጸሚ፡ እምኔቱ፡ በዜ
ና፡ ወይእዜሰ፡ በህጽ
ሐቶ፡ ተጸሚ፡ እምኔቱ፡
በሃይማኖቱ፡፡ ወይእ
ዜሰ፡ በጥይቅና፡ ዘበእ
ማናይ፡ ጸጋ፡ ወኃይል፡
ዕእዕ፡ የእምኑ፡ ከመ፡
እምሳከ፡ ውእቱ፡ ተሰ
ቀለ፡ ወፈጣሬ፡ ውእቱ፡
ተቀነወ፡ በሐፃውንቶ፡
መስቀል፡ ጸጋ፡ ወኃይል፡
ዕእዕ፡ ይገብሩ፡ በዓለ፡
መስቀል፡ ለበዓዕ፡ ንጹ
ሕ፡ ሠራዊ፡ ኅጢአት፡
ዮም፡ ንዘምር፡ ምሰለ፡
ጺጥት፡ ነቢይ፡ እንዘ፡
ይብል፡ ሾሌከሙ፡ እ
ሕዛብ፡ ጥፍኡ፡ እደዊ

ከሙ፡፡ ወየብቡ፡ ሰእግ
ዚእብሔር፡ በቃለ፡ ትፍ
ሥሕት፡ ዮም፡ ንሰብሖ፡
ኢሰይያሰ፡ ነቢይ፡ እንዘ፡
ይብል፡ ጥፍኡ፡ እደዊክ
ሙ፡ ወእጽሕሉ፡ በእዕ
ዊ፡ ፒከሙ፡ ወይቤሉ፡ እ
ንቋዕ፡ ዮም፡ ንሰብክ፡
ውዳሴ፡ መስቀል፡ ምስ
ለ፡ ጳውሎስ፡ ዓጥዲ፡ እ
ንዘ፡ ይብል፡ ወነገረ፡ መ
ስቀል፡ ሰዓርቱማን፡ ዕ
በይ፡ ይመስሎሙ፡፡ ወለ
ነሰ፡ ዕእዕ፡ ኃይል፡ በኃይ
ሉ፡ እግዚአብሔር፡ ው
እቱ፡ መስቀል፡ ምክሁ፡ ለ
ኦሉ፡ የእምኑ፡ በዘተሰቅ
ለ፡ መስቀል፡ ዐወን፡ ሌእሌ፡
ይቲ ዊክሎ፡ በዘተቀነወ፡

መስቀል፡ወሊተ፡ለእለ፡
ይትቀነተሉዎ፡ለስይጣ
ን፡ጸውሎ፡ሰፈሬሌሬፊ፡
ጥበበ፡እስመ፡ተተሌክ
ሙ፡ኢክነ፡ምስሌ፡ዘሥ
ጋ፡ወዲምዘእንበሌ፡መ
ጽንንተ፡ጽሌመት፡መስ
ቀል፡ማኅተሙ፡ተጸ፡ሰቱ፡
ወማዕተበ፡ጸጋ፡፡ዘብእ
ማን፡ወሌቱ፡ጽድቅ፡እ
ምየማን፡ወእምፀጋም፡
ወይእዜኒ፡ሰምዑ፡እን
ጋርከሙ፡በእንተ፡ኢሉ
ገሰ፡ክህነት፡ዘተሬነወ፡
ምስሌሁ፡ለክቡር፡ቅፀ፡
ሐይወት፡መጥቀዊ፡አሌ
ገሰሰ፡ከመዝ፡ውእቱ፡
፪ሌብሰ፡ቀሌ፡ዘክቶን፡
ዘፀዓድው፡ኀበቱ፡ወ፪

ሌ፡ተማይስ፡ዘለይ፡
እምኔ፡ሚሳተ፡መንበ
ር፡ውእቱ፡ከመ፡እን
ተ፡መንሰጥ፡ዘባሕር፡
ወ፩ሊብሰ፡ዓቢይ፡ዘ
ካህን፡ዘያቱርበ፡ተምር
ባኒ፡ውእቱኒ፡እሚሳተ
ዘለይ፡፡ወእንመቱ፡ከመ
መንበጥ፡ዘባሕር፡ወ፫
ትናተ፡ዘሚሳተ፡፡ንጹሕ
ን፡ወ፪ምቅዋረታተ፡እ
ምኪታን፡ፀዓዳ፡ወአንፈ
ርሙ፡አመንሰጥ፡ዘለ
ይ፡፩ዘየዓቢ፡ለካህን፡
ወካልዑ፡ዘይንቅጽ፡
ለዲያቆን፡ወናሙኒ፡እ
ንመቶሙ፡ከመ፡እንተ፡
መንሰጥ፡ወካዕበ፡ተ
መየጥ፡ከመ፡ናቅጽ፡

ክሙ፡ተርሲተ፡ኑባሬ
ሆሙ፡፡ወሠርጐ፡ዘው
ስቴቶሙ፡ሰሌብሰ፡ቀ
ፊሸ፡ከመዝ፡ጋብሬቱ፡
ፀዓዳ፡ኅበሬሁ፡ወክቡ
በ፡እንተ፡ሳቅሉ፡እም
በጥዒ፡፡ርእሶ፡እሰክ፡
ጽንፈ፡ዘባን፡ዘድኅር፡
ወ፪ሙጽአ፡መዝርቅ
ት፡ቀውጺ፡በመንፈስ፡
ልዩ፡ዘቦ፡ማዕተበ፡ው
ስተ፡ዓውዱ፡እምፈት
ሉ፡ወርቅ፡ንጹሕ፡ወበ
ቱ፡፩ተማጥረ፡ወርቅ፡
ከመ፡ጥርየተ፡ርማኝ፡
፲ውስተ፡፩ዱ፡ሙጽአ፡
መዝራእት፡፡ወዓዲ፡
ውስተ፡ናኅስ፡መሌበ

ስቴ፡ርትእ፡መንፈስ፡ለ
ዩ፡ዘርቡዕ፡ጋብሬቱ፡ወ
ቦ፡ማዕተበ፡ውስቴቱ፡
እምፈትሉ፡፡ወርቅ፡ንቡ
ር፡በከመ፡ተዓይሚ፡ወለ
ካልዕኒ፡ሌብሰ፡ቃሰ፡ከ
መዝ፡ጋብሬቱ፡፡ወጥቡ
ር፡በሾሉ፡ጸጥተ፡ጀሆ፡
ምስለ፡ሌብሰ፡ቋሰ፡ዘዘ
ክርኑ፡ተዴሚ፡፡ወሉቱ፡
ተማጥሬሁ፡፩ወይሰብ
ሉ፡ዲያቆኒ፡ውስቴ፡
ሠጋሆሙ፡ይበውዑ፡
ለተሌእክ፡ምሥጢር፡
ክቡር፡፡ወይቴንቴ፡ው
ስተ፡ሐቋሆሙ፡በቀናት፡
ፀዓድው፡ዘጽፍር፡ለእ
ሙ፡ናኑ፡ተማይስ፡ከመ፡

ይሄዩርምኝ፡በእሳኜቱ፡
ትኛፒቱ፡ከቡራት፡ቦ፡፩
ተማደሰ፡እመኘሰፍ፡
ዘሰደ፡ወሰእማኜቱ፡ተ
ማደሰ፡እኘተ፡ሙዓኤ፡
አርእሸት፡ወእኘተ፡አሌ
ባሸ፡ጠተክፍተ፡ወእኘ
ጓዪኜ፡ወዘባኘ፡ወናሐሰ፡
መሌበከቶኘ፡ሠርጓው፡
ወሰእሰቶ፡ዞበፍርዔተ፡
እምሬተፉ፡ወርቶ፡ኘጅ
ሐ፡ወሚሳቶ፡ፀዓዕ፡ወዘ
ዓብሬ፡ሰማደ፡ወያክኘ
ቱ፡፡ወዲርክኖ፡ወሐመ
ሌሚሌ፡ወዘዓብር፡ቾ
ይኄ፡ወኑባሬ፡ጸፕተፒ
ሆሙ፡ኖቾ፡ዕፀብ፡ቦ፡
ኀበ፡ዘሠሁሉ፡ሠዕዕ፡

ሰተሰተ፡ዘእግዚእነ፡
ወመጽኀኒነ፡ኢየሱ
ሰ፡ክርስቶስ ወቦ፡ዘሠ
ሁሉ፡ሠእሰ፡እሙ፡ጾ
ኝጓሉ እግዚእት፡ሖላ
ነ፡፡ወቦ፡ኀበ፡ዘሠሁሉ፡
ሠእሰ፡መሳእከተ፡ወ
ሾሱሙ፡ተጸሳኘ፡ወ
ሰጡቻኘ፡እሙኜቱ፡
ቾማደሰ፡እኘተ፡፩ቱ፡
ገበፕቲሆሙ፡እሰክ፡
ደበጽሖ፡እሰከ፡መና
ፍተ፡ዘብእሲ፡ወተእ
ኀዙ፡በሬተሉ፡ኀበ፡፬
ጾቿ፡ወውሰተ፡ጽኑሬ
ሆሙ፡ዕእማኜቱ፡አሀ
ባሉ፡ቦ፡፭ወ፮፡ጽፍር፡
እምወርቀ፡ወእምኀ

ሩር፡፡ወኀዕበ፡ውሰቶ፡
ሙዓዔ፡ክሣውጽ፡ቦ፡
፬መእጓዝ፡ሚሳተ፡ዘ
ሰደ፡፡ወሶሙኔ፡ጽፍ
ር፡ጽኑሬሆሙ፡፫ወ፬
ዘእምወርቀ፡ወኀጩር፡
ወሰምፍአርቻቶኒ፡ሐ
መዝ፡ገብሬቶኘ፡ፀዓዕ
ው፡እማኜቱ፡ወእመቾ
ኘ፡ዘእምሬተሰ፡ከቻኘ፡
ወውሰቶ፡ከኘሬርኜ፡
፫ሖቢሰ፡እኘተ፡ሰደ፡ዘ
እኑም፡በኤም፡ሸሰ፡መ
ኘሰፍ፡ወቦ፡ማዕቶባቱ፡
፯ዘእምወርቀ፡ጽኑደ፡
፫ማዕቶብ፡ውሰቱክ
ሌዕ፡ምዕፍሬቶ፡ወኤ
ዕኜ፡ማዕተባቱ፡ጄኔ

ብሬ፡ውሰቶ፡ፍጽሙ፡
ዕካህኘ፡ወሰቢሾ፡ካህኘ፡
ቻሸ፡ደወዴ፡ምዕፍሬቶ፡
ዴበ፡ርእሹ፡ወየዓሠር፡
ካህኘ፡ምሰ፡ቻሰ፡እኘቶ፡
ዘባኙ፡አማዕቲቦ፡እኘጓ
ዲሁ፡በኀቡ፡ሚሳተ፡ፀ
ዓዲ፡ዘእኑዝ፡ውሰቴጽ
ኒሆሙ፡ሰምዕፍሬቶቱ፡
ወእምዝ፡ደሖበሸ፡ቾ
ሚሰ፡ዘሰደ፡መኜበሬ፡
ወሖብሰ፡ካህኘኒ፡ዘየዓ
ቢ፡ኆቾ፡ዕፀብ፡እመቱ፡
ወክቡብ፡ናኅሰ፡መሖብ
ሰቱ፡ወሠሁሉ፡ሠእሰ፡
እግዚእነ፡ክርስቶስ፡ወዘ
ክሙ፡ዚኒፕ፡ገብርኤሉ፡
ሰማርያም፡ወዘክሙ፡ቾ

ወሖረ፡፡ወተጠምቀ፡ወ
ተሰቀለ፡ወተንሥአ፡
ወዓርገ፡፡ወዓዲ፡ሥዑ
ሉ፡ሥዩሉ፡ንቢያት፡ወሐ
ዋርያት፡፡ወጳጳሳት፡ወ
ሰማዕታት፡ወሥዩሰ፡
ንጉሥት፡፡ወመላእክት፡
እምናዕቀ፡መሰብሱ፡
ዘጽኑር፡በሬትለ፡ወር
ቱ፡፡ወሜላት፡ፀዓዲ፡ወ
ዘኅብረ፡ደርክኖ፡ወቀ
ይሕ፡ዘኅብረ፡ሰማይ፡
ወሐመሌሚሌ፡ወኅብ
ር፡ጸሊም፡፡ወምዕቡ፡እ
ንግዲሁ፡ወዘዐኑ፡በሰእ
ለት፡ዘበፍርሃት፡እምሬ
ቱለ፡ወርቅ፡፡ወሜላት፡
ወለሰጥተቱኒ፡ዘቦቱ፡

ይበውዕ፡ርእሱ፡ዘክ
ማሁ፡ሠርጕ፡ወሥዩ
ሉ፡የዓውዱ፡፲ማዕተ
ብ፡ዘወርቅ፡ወምንዱ
ጋጕኒ፡በሬትለ፡ወርቅ
ወቦ፡ውስቴ፡እጽፋፍ፡
፲ወ፪ጽፍር፡ወርቅ፡
ወብሩር፡፲ወ፪ጽፍ
ር፡ወርቅ፡፳ወ፬ጽፍ
ር፡ብሩር፡ውስቴ፡፩እ
ዝቱር፡ወመእንዚሁ፡
ሬትለ፡ሜላት፡ቀደሀ፡
ወሱቱኒ፡እዝፋረሁ፡
ሥርጓው፡በጽፍሮ፡
ወርቅ፡ወብሩር፡ወ፪
ቱ፡ሬቷሬት፡ዘዲያት
ናት፡ምድንጋጊሆሙ፡
ወጽፍር፡እጽፋረሆ

ሙ፡ወኅብሩ፡መእንዚ
ሆሙ፡ከማሁ፡ወማዕ
ቶበ፡ወርቅ፡ዘውስቴቱ
ሙ፡በበ፲ወርእዩ፡ንጕ
ሥ፡ምስለ፡ኳህናቲሁ፡
ወመሳህቅቱ፡ሐራሁ፡
ኰንቶ፡ኩሉ፡ዶርገታት፡
እሖዐሰ፡ወሠርጕ፡ዘው
ስቴቶሙ፡ዘዘዚአሁ፡
ኅብሮሙ፡እስቶአፀው፡
ሬዱፋዲ፡፡ወእምዝ፡ይ
ሐሉሙ፡ንጉሥ፡ሰእለ፡
ይቀውሙ፡ቅድሜሁ፡
ዘከመዝ፡እሖዐሰ፡ርኢ
ክሙኑ፡በእቁደንቲክ
ሙ፡እው፡ሰማዕክሙ፡
በእቁዝኒክሙ፡እምቀ
ዲምትክሙ፡እስክ፡ይ
እዜ፡ወአውሥኦሙ፡

እሙንቱ፡ከመዝ፡በ፩
እፍ፡እንዘ፡ይብሉ፡ኢክ
ኒ፡ዕርእሶ፡ሰሚዓሂ፡ኢ
ሰማዕነ፡በዕዘኒነ፡ዘከ
መዝ፡ነገረ፡እስሙ፡እሉ፡
ኢይመሰሉ፡ዘተአዩሙ
በእደ፡መሬትውያን፡ዘ
እንበለ፡ጸዕሙ፡ሰማያ
ውያን፡፡ወበዝ፡እእመር
ኒ፡ከመ፡ከሠቱ፡ለኒ፡ጸሎ
ቦሁ፡ቀዲሱ፡እግዚእኒ፡
ወመድኃኒነ ኢየሱስ
ክርስቶስ፡ወ[illegible]ምዝ፡ሰ
ሚዖ፡ንጉሥ፡እምኔሆ
ሙ፡ዘንተ፡ነገረ፡አው
ሥአሙ፡ዐቀሐተ፡ቻሌ፡
እንዘ፡ይብሉ፡እክ፡ሴተ፡
ለግሐቴቀየ፡ከሠሠቱዘ
ንተ፡መሰቀለ፡እፉዕሰክሙ፡

ወሰወሰዱኪሙ፡ ኪሙ፡
ትትፌሥሑ፡ በቅቶወሰ
በ፡ ወቀእ፡ ዝንቱ፡ ቃሉ፡
እምአፉሁ፡ ለንጉሥ፡ አ
ሰተብረኩ፡ ወሰገዱ፡ ሉ
ቱ፡ ዲበ፡ ምድር፡ እንዘ፡
ይሴብሕዎ፡ ለእግዚአ
ብሔር፡ ወሰብሐት፡ ለ
ዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡፡
በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወ
መንፈስ ቅዱስ፡ ፩ አም
ላክ፡ ድርሳን፡ ዘዩሬሰ፡
ርቱዓን፡ [illegible]ደማናት፡፡
በእንተ፡ ክቡር፡ ቅዱስ፡
ቀፀ መስቀሉ፡ ዘደተነበ
ብ፡ በቀለት፡ ረቡዑ፡ በሰዓ
ተ፡ መስቀሉ፡ በሰሳሙ፡ እ
ግዚአብሔር፡ አቡ፡ እሚ
[illegible] እግዚእ፡ ኍደሰ

ቂሉ ውስተ፡ አፉየ፡ ከ
መ፡ እክሀሉ፡ አብድሐ
ሰብሐተ፡ መስቀሉ፡ ዘ
ከመ፡ እግዚእ፡ ለመሰ
ንቶ፡ ሉከየ፡ በድኅንፃ፡
መንፈሰ ሰ፲ኪ፡ መንተ
ሑ፡ ጽንዓን፡ ኪመ፡ አደ
ጅእ፡ ውዳሴ፡ መስቀሉ
ኪ፡ ክቡር፡ በዚማ፡ ትገ
ር፡ ኖዑም፡ ንዒ፡ ኀበየ፡
ኢየሱስ ክርስቶስ፡ ኖ
ሁሙ፡ ሰም፡ ለእለ፡ ደ
ጄውቶሙ፡ ወኢለብ
ወኔ፡ ሰብሐቶ፡ መስቀ
ሉከ፡ ቶዴሰ፡ ንዒ፡ ኀቡ
የ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ
ፀዋሬ፡ መስቀሉ፡ ወቶ
ዓጋሢ፡ ሕማማቲ፡ ረ
ሰየኒ፡ ጽሉወ፡ ኪመ፡ አ

ንግር፡፡ ውዳሴ፡ መስቀ
ሉ፡ ዘተቀብዓ፡ በደም
ከ፡ ዮም፡ መስቀሉ፡ አሰ
ቶጋብአሙ፡ ለመሃይ
ምናን፡ ወዘርዓሙ፡ ሰ
ለሰቃልያን፡ ዮም፡ መ
ሰተሉ፡ በቶከ፡ ማዕሡሬ፡
ጽሉመት፡ ወረሰየኒ፡[illegible]
ዑሃን፡ እምአርዑት፡ ኅሠ
አት፡ ዮም፡ መሰቀሉ፡ መ
ሠረቶ፡ ለቶጽፀቶ፡ ቢቶ፡
ክርስቲያን፡ ዲበ፡ አሖ
ሐ፡ ሃይማኖት፡ ዮም፡
መስቀሉ፡ ሠዓረ፡ ጽን
ዓ፡ ኀያላን፡፡ ወአዕበየ፡
ጸሎተ፡ ቅዱሳን፡ ዮም፡
መስቀሉ፡ አሠርገዎ፡
ለሀገረቶን፡ ኢትዮጵ
ያ፡ በሰብሐቶ፡ መዓእዝ

ቱ፡ ንጕሣ፡ አንፌ፡ ርዓ
ፀ፡ ወመኢንንቲሃ፡ ትፌ
ሥሑ፡ ወካህናቲሃ፡ ሰ
ብሑ፡ ወሐዝብኒ፡ ጽር
ኍ፡ በቻለ፡ ሰሳም፡ ዘም
[illegible]ቀ፡ ሰብሐተ፡ እምዮም፡
እስከ፡ አለበ፡ ዘይከሉዋ፡
[illegible]ብሒሬ፡ ኢትዮጵያ፡
[illegible]ከ፡ ቴክሥተ፡ ዓቲ፡
መስቀሉ ወዘያሌ ቀሉ፡
ቀርን፡ መሢሑ፡ ንጕሠ፡
ክርስቲያን፡ በኪሙ፡ ጽ
ሑፍ፡ ዘይብሉ፡ ወይሁ
በሙ፡ ኀይለ፡ ለነገሥት
ን፡፡ ወያሌቀሉ፡ ቀርን፡
መሢሑ፡ ወይሰብር፡
ቀርነ፡ ቶንባላት፡ በኪሙ፡
ጽሑፍ፡ ዘይብሉ፡ ይሰ
ብር፡ እግዚአብሔር፡ አር

፬

ስተ፡ኃጥአን፡ወይትሌ
ዓሉ፡አቀርንቲ፡ጻድቃ
ን፡፡ወክቡር፡ጽሑፍ፡ዘ
ይብሉ፡ኢትትሬሣሑ፡
ሰብእ፡ኢሉጥሉ፡እስ
መ፡ትትቀጥቀጡ፡እርስተ፡
ኀይልክሙ፡መሰቀል
ትክሥትዎ፡ለቶ፡ሠ
ሙር፡ዘይገልህ፡ሥጋ
ሠረቶ፡ሐፁ፡መስቀል
ትክሥት፡ንፐየ፡ሐቅሉ፡
በውስተ፡ዓውድ፡ወማ
ዓሬድ፡ጸኑ፡ዕቅድ፡መ
ገድ፡ደሳዊ፡መሰቀል፡ተ
ክሥተ፡ሰይፍ፡ዘእው
ቀየ፡አመ፡ሰይጣ፡ወተ
ክሉ፡ሰዓውሉዕ፡ገድሙ፡
ው፡ስተ፡መክኑ፡መሰቀ
ሉ፡ትክሥተ፡ዘይሕቀ

ር፡ዕጐንጺ፡ማያት፡ወ
ዘይሴፎ፡ምሕረት፡
ወይእዜኒ፡ንንግርክ
ሙ፡በእንተ፡አልባሰ፡
መንግሥት፡ወአጽሐ
ለተ፡ወጽጌዓት፡ዘክ
ሳዱ፡ወርቀ፡ወሰፍር፡
ወዘበትን፡ይበልዓ፡ወ
ይሰቴ፡ንጉሥ፡ዘተወሬ
የ፡እምኑ፡ምሕዕ፡ክቡር፡
መስቀል፡ዓፀ፡ሕይወት፡
ወዓዲ፡መንጽፍኒ፡ዓ
ቢይ፡ዘጥቀ፡እጽም፡ለ
ርእይ፡ወንኩር፡ዕለቦ፡
ወይሁኒ፡ርእየቱ፡እም
ነ፡መፍዕተ፡ተቀክ፡ቢ
ተ፡መንግሥት፡ወክዑ
ብ፡ሰምዑ፡ንንግርክሙ፡
ትርሲተ፡ገብረቶሙ፡

ሰኤሙንቴ፡ወሠርጉ
ዘውስቴቶሙ፡ዕ፩ዲ፡
ተሚሰ፡ጥቀ፡ዕፀ፡ብን
ብረቴ፡እሚሳት፡ተይሔ፡
ወሐመልሚሉ፡ይኅብ
ሬ፡ጸርኸኝ፡ወበዝ፡ኮ
ሉ፡ዊርጋቶት፡ሚሳት፡
ሠዑሉ፡ውስተ፡ዓውዲ፡
በእንመቴ፡ከመ፡እንተ፡
በቀሳተ፡ምድር፡ወመ
ለዕሉተ፡በቀሳቴ፡በሠ
ቀዕ፡አቀጥፍ፡በዘኀን፡
በእንመተ፡ዘሬትዕ፡ወ
ርቀ፡ወግብረተ፡አቀፕ
ፍሰ፡ከመዝ፡ውእቱ፡አ
ቀፐፍ፡ንጹሕን፡እንዘ፡
ይነብሩ፡መሉቀሉት፡
በቀሳተ፡ምድር፡ከመ
ዝ፡ይብሉዑ፡ፍሬ፡ሆሙ፡
ወክሉኝን፡አቀፐፍ፡
ኮዕ፡ኢኮኑ፡ንጹሐን፡

እንዘ፡ይ[illegible]
በእን[illegible]
ከማው፡ዲ[illegible]
ሆሙ፡ከሐ[illegible]
ምሙ፡ለ[illegible]
ን፡ወክ[illegible]
በአ[illegible]
ዕ[illegible]
[illegible]
ወእ[illegible]
ስቶ፡ለው፡እቶ[illegible]
ርጎ[illegible]
ጡ፡ቀ፡እንተ፡ቀ[illegible]
ወድኅሬ.ሆ፡ወ[illegible]
ሆ፡በእምዕሉ፡ማዕዝብ፡
ወእንቲሙ፡ዓዲ፡ርእሱ
ሰ፡ጽፍ፡ሐሠ፡ዘቢብ፡ወዓ
ቴ፡ጥቀ፡ወመጽአ፡ወ
ኵሬእቲ፡እንተ፡ድማ
ሬ፡ማዕከሉ፡ኀበ፡ይት
አኃዝ፡መሉቀሉት፡ወተ

መቅ[illegible]፡ ወ
[illegible]፡ እደዊ
[illegible]፡ ወደመሰ
ሉ፡ ጋብረቲ፡ ከሙ፡ ቀዘ
[illegible]፡ ከሙ፡ ር
[illegible]፡ እማቀ
[illegible]፡ ወዘኅ
[illegible]፡ በንሙ፡ መ
[illegible]ቱ፡ ወደሰ[illegible]ር
[illegible]
[illegible]፡ ወርቀ[illegible]
[illegible]
[illegible]፡ ጋብረቱ፡ ዘእሁ፡
[illegible]፡ ስጥቀቲ፡
ዘእንጋደዓሁ፡ እስከ፡
ጽንፈ፡ ስቱ፡ ሪቶ፡ ም[illegible]
ደ፡ ከሠጸ፡ ጋቡሩ፡ ፲ወ
፱ጥሬያቲ፡ ርማኒ፡ ዘእ
ምወርቂ፡ ወሐመልሚ
ሉ፡፡ ወለቢሶ፡ ንጉሠ፡
ከሙ፡ ደቂ ፍሉ፡ ዮቸኒ፡

ወለኅሉቀኒ፡ ተሚስ፡
ዘውእቱ፡ እምሳሌ፡ መ
ንስፍ፡ ጋብረቴ፡ እሚ
ሳቴ፡ ዘለደ፡ ወሠርጋ
ው፡ በትርጸቴ፡ መንሐ
ፊሁ፡፡ ወደመሰሉ፡ ከ
ሙ፡ ጋሌፈቴ፡ ማኅተ
ም፡፡ ወዓጸ፡ ውስቴዓ
ውዲኒ፡ በማዕተበ፡
በዙኀን፡ እምፈቴለ፡
ወርቱ፡ ንጹሕ፡ ወደመ
ሰሉ፡ ከሙ፡ ኀብሬ፡ ጽ
ኢያቴ፡ ወእኮ፡ ከሙ፡ ሠ
ርቀቶ፡ ክፐክብት፡ ወሰ
ቀቱ፡ ርኅስ፡ መሰበሰ
ቱስ፡ በምዕቱ፡፡ ወድ
ሩተ፡ እንተ፡ ሙዓዒ፡ ደ
ሰእሉ፡ ወሰብስ፡ ሙተ
ክፎቴ፡፡ ወመዝሩዕቴ፡
ወማዕከለ፡ ጋሐ፡ ኮ
ፎኸፎ፡ ቀርፋ፡ በው

ለሙ፡ የኀብር፡ ምሳሌ፡ ከ
ሙ፡ ተጸሚ፡ ወለሮማና
ቱ፡ ወርተበ፡ ፲ወ፱ዘሀለ
ው፡ ውስተ፡ ሰጥቀተ፡ ኢ
ንጋዴእሁ፡ በውዴ፡ ጋብ
ሪቶሙ፡፡ ወስተሉቱ፡ ሸ
ዕንቲሁ፡ በመንክር፡ ኬ
ነ፡፡ ወርእየቶ፡ ደመሰ
ሴ፡ ከሙ፡ እንተ፡ እጥባቱ፡
ወሣሌስ፡ ቀሚስ፡ ፌሽ
ን፡ እሚሳቴ፡ ቀደሕ፡ በ
ከሙ፡ ተጸማው፡ ደን፡ ጼ
ቀሙ፡ እሚሳቴ፡ ንጹሕ
ወዘኅብረ፡ ሰማይ፡ ወ
ደክንቱ፡ ወሉቱኒ፡ ቀን
ሙቱ፡ በእምሳለ፡ ሙን
ሰፍ፡፡ ወኗኅሰ፡ መሌበ
ሰቴኒ፡ ስሙታኒ፡ ኀበ፡
፬ጸታ፡ በከሙ፡ ተጸማ
ውደን፡ ወኅዕበ፡ ሠር
ጋው፡ ሸዕንቱሁ፡ በ

ማዕተበ፡ መስቀሉ፡ ዘ
እሚሳቴ፡ ንጹሕ፡ ወለ
ው እቱ፡ ማዕተበ፡ የዓ
ውዲ፡ ጽሕፈቶ፡ በፍኖ
ያቲ፡ ጽርቁ፡ እንዘ፡ ይገ
ሉ፡ እግዚአብሔር፡ ዓ
ለሙ፡፡ ወደእዜኒ፡ ሰም
ዑ፡ እንግርከሙ፡ ፍሬ
ሁ፡ ለዝንቱ፡ በእንተ፡ ጽ
ሕፈቱ፡ ዘየዓውዲ፡ ለ
መስቀሉ፡ እስመ፡ እሉ፡
እንግሙራ፡ ኢያእመሩ፡
ፍካሬሁ፡ ዲቀሙ፡ በዘ
እልበሙ፡ መንፈሰ፡
ገብሩ፡፡ ወንሕነ፡ እብ
ጼሐን፡ በጥንቃቄ፡ ፍሬ፡
ጥዩቅ፡ ንከሠቶ፡ ለክ
ሙ፡ በእምነት፡ ንጹሕ፡
ዕእምሮትን፡ ዕበዩ፡
ዕፁ፡ ቀዲሙ፡ ሶበ፡ ዓለ
ው፡ እጼም፡ እሉኒ፡ ወደ

ዘኢ፡ተሰቶሉ፡መዋዕ
ኒ፡ዲበ፡ዓፀ፡መስቀሉ፡
ሰዘወነ፡በእንተ፡ዝን
ቱ፡ይሴ፡እግዚእ፡በሐ
ር፡ምስሌነ፡፡ወእንተ፡
ውስተኒ፡ሰውእቱ፡ቀ
ሚስ፡ርፋዕ፡በማዕከ
ሰማሕ፡ዘኅብረ፡ሐመ
ድ፡፡ወሬብዕኒ፡ተሚስ፡
ዘይሰብሰ፡ንጉሥ፡ብኒ
ዘ፡ርእቶ፡ዝናም፡እምባ
ዙኅ፡ጸፈም፡ወሥርግ
ው፡ከዕንታሁ፡በርዋእ
ቱ፡እሚዕት፡ንጹሕ፡ወ
ዘኅብረ፡ጸርሕና፡ወያ
ክንት፡ወሐመልሚሉ፡
ወዘኅብረ፡ቀይሀ፡ወስ
ውቅ፡ውስቴቱ፡እምና
ሐስ፡መሉበስቱ፡እስ
ኪ፡ይበጽሕ፡ኀበ፡ሐቌሁ፡
ክእሱ፡ሰሰ፩ጸታ፡በእ

ምሳሌ፡መዕተብ፡ወዝ
ኒ፡ሰዋቀቱ፡ኢክን፡ዳ
ዕሙ፡ሰክሙ፡፡ሰበ፡
ይዓዓን፡ንጉሥ፡ዲበ፡
አፍራስ፡ወአብትሉት፡
ከመ፡ኢይክሉ፡ዓር
ጊ፡ወወረደ፡፡ወእመ፡ይ
ጼዓን፡ንጉሥ፡እመሂ፡
ዲበ፡በቅሉ፡፡ወእመሂ፡
ዲበ፡ፈረስ፡ሰዋቀቱ፡
ናሕስ፡መሉበሱ፡ዘን
ጉሥ፡ዘዋጹ፡መ፡ይወ
ርዋ፡ዲበ፡ከሣዱ፡ፈረ
ስ፡ትንቀፈ፡፩እምሰፈ፡
ወ፩እምሰፈ፡፡ወሰዋ
ቀቱኒ፡እንተ፡ናሕስ፡
መሉበስተ፡እንተ፡ዘእ
ምዋዓፈ፡ሁ፡ሰንጉሥ፡
ይወርዋ፡እምዲበ፡ዘ
ባኍሉፈ፡ረስ፡ወ፩እ፡
ሐቌዩቲሁ፡፩እምሰፈ፡

ወ፩እምሰፈ፡ወ፩ሰ
ዋቀታተ፡እሉ፡ሀሰው፡
ውስተ፡ገበዋቲሁ፡ሰ
ንጉሥ፡ይወርዱ፡እን
ተ፡፪ገበዋቲሁ፡ቀኑ፡ያጸ
ሁ፡ሰንጉሥ፡ወበዝ፡
ይከውኑ፡በእምሳሌ፡
ማዕተብ፡ወክበበ፡ው
ስተኒ፡ርትዕ፡በሉብ
ሰ፡ሚዕት፡ተይሁ፡ዋቀ፡
ሰረቂቀ፡ወኀበ፡ሰዋቀ
ቱኒ፡ዘእንግዳ፡ሁ፡ቦቱ፡
፲ወ፰ፍሬ፡ያተ፡ርማን፡
እምወርቅ፡፡ወእምሕ
መሉሚሉ፡ወሶበ፡ይ
ሰብስ፡ንጉሥ፡ከመ፡
ይእዜ፡በቱ፡ሰዋቀተ፡
እንግዳ፡በእማንቱ፡ፍ
ሬያተ፡ርማን፡ዘወርቅ፡

ወያዕቁብኒ፡ዘይወዲ፡
ንጉሥ፡መሉዕሉት፡
ርእሱ፡ኅብረ፡ኀብረት፡
ጽንት፡ውስጡ፡አፍአሁ፡
ዕውእቱ፡ተሚስ፡ወፍ
ሬያተ፡ርማን፡ዘወር
ቅ፡ዘሀሉ፡ውስቴቱ፡፲
ወ፪ዘበቱ፡ይትዓፀፉ፡
በዓ፡እምጽንፈ፡ጽሕሙ፡
ሰንጉሥ፡ጹሱክ፡ይበጽ
ሕ፡ኀበ፡ሰዋቀቲ፡ጽንዩ
ዓሁ፡ወሬብዕስ፡ተሚ
ስ፡ዓሐቲቱ፡ዙሐ፡ተይሐ፡
ዘአሉዓ፡ዓዕዳ፡ኅሩር፡
ውስቴቱ፡ወክበበ፡ውስ
ጡ፡[illegible]መሉብስ፡ከመ፡
ኅብረ፡ሰያ፡ወሰመንጊ
ፍኒ፡ዘንጉሥ፡ከመዝ፡
ከመዝ፡ዓብረቱ፡ዋቀ፡

አጸም፡ሰርአዩ፡፡ወኒ
ኵር፡ሰሐብ፡ወቦ፡ማዕ
ከሰ፡ዓውዱ፡ክቢበ፡መ
ንጸፍ፡እምኅብረ፡ሐ
መልሚሉ፡፡ወይቤሁ፡
ሰውእቱ፡መንጸፍ፡ሐቡ
ሉ፡በርፍዓተ፡ከመ፡እን
ተ፡በቅዓተ፡ምድር፡በዘ
ዘዚአሁ፡ኅብር፡ወመ
ሐቀሐተ፡በቅዓተ፡ኅቡ
ራን፡ሠቀሰ፡አራዊት፡ዘ
መፍርህ፡አርአያሆሙ፡
አፈ፡ከማውዱ፡ሆሙ፡ወ
አፉሆሙ፡ከመ፡እንተ፡አ
ቀጥቍ፡ወዘገኖሙ፡ሰ፡ወእ
ንዱሆሙ፡፡ወእገሪሆሙ፡
ወስክናሆሙ፡ከመ፡እን
ተ፡አራዊት፡ገዳም፡ወው
ስተ፡ጽንፈ፡ዘገኖቲሆሙ፡

ሰ፡ሠዐሉ፡ከመ፡እንተ፡
ገጸ፡አፍራስ፡ወየዓደ
ሙ፡ሰእሙንቱ፡ዘሐ፡
ዘኅብረ፡ያክንት፡ወሰ
ደ፡፡ወሱቱኒ፡የዓውድ፡
ኅብረ፡ጸፈም፡ወኅብ
ረ፡ያክንት፡ወኅብረ፡ስ
ማደ፡ወኅብረ፡በረድ፡
ወሐመድ፡ወፀዓዳ፡ዘ
ደመ፡ሰሐ፡ኅብረ፡ከመ፡
እንተ፡መዓዝረ፡ፀሐይ፡
ወሱቱኒ፡የዓውዱ፡ዘ
በትር፡ብዕተ፡መንጸፍ፡
ዓቢይ፡ዘኅብረ፡ሰይ፡
ወውስተ፡፪መአኀዘ፡
መዓዝኒሁ፡ቦ፡፪መን
ጸፍ፡ዘኅብረ፡ያክንት፡
ዘሠዐሉ፡ውስተ፡፬ዱ፡
በቅዓተ፡ምዕዱ፡ወሰ

ቱኒ፡የዓውዱ፡ኅብር፡
ፀዓዳ፡ዘቦቱ፡አቀርንቲ፡
ወእምድኅረሁ፡የዓው
ድ፡ኅብረ፡ያክንት፡ወሰ
ቱኒ፡የዓውዱ፡ዘበትር
ብዕተ፡መንጸፍ፡ሐመ
ሐሚሉ፡ዘጋቡር፡ውስተ
ቱ፡ማዕተብ፡በዘኅ፡እ
ምድኅረ፡ያክንት፡ወበ
ቅዓተ፡ምድር፡በዘዚ
አሁ፡ኅብር፡ወዓዱ፡ሱ
ቱኒ፡የዓውድም፡ዘበት
ር፡ብዕተ፡ኅብረ፡ሰማይ
ወሰይ፡ወኅብር፡ጸፈም፡
ወፀዓዳ፡ዘበቀርንት፡
መንክር፡፡ወእምድኅረ
ሁ፡የዓውድ፡መንጸፍ፡
ብዙኃን፡አዕጹቲሁ፡ትን፡
በአማዕተቦ፡ዘኅብረ፡

ዴርክኖ፡ቦ፡ቀይሕ፡ወቦ፡
ሐመልሚል፡ቦ፡ፀዓዱ፡
ወቦ፡ኅብረ፡ያክንት፡
ቦ፡ዘኅብረ፡[illegible]
ቦ፡ዘኅብረ፡[illegible]
ቦ፡ዘኅብረ፡[illegible]
ቦ፡ዘኅብረ፡[illegible]
ውስተ፡ዓውዱ፡[illegible]
ሰ፡መንጸፍ፡[illegible]
ርፍዓት፡[illegible]
ተ፡ምድር፡[illegible]
ተ፡በቅዓተ፡ምድር፡[illegible]
ቀሰ፡አቅጥቍ፡[illegible]
ንዱሐን፡ወዘእንከ፡[illegible]
ዱሐን፡ወዓይ፡ሠቀሰ፡
አና፡በስተ፡ወአራዊት፡
ገዳም፡ዘዘዚአሆሙ፡
ርአያሆሙ፡ወዘዚአሆሙ፡
ምስሌሆሙ፡ወኅብረ፡

ሙሴ፡ከመ ዝ፡ው እቱ፡አ
ቀዋሚ፡ዘኢክኑ፡ንጹሐነ፡
ኦቶዊ፡ይከዱኑ፡ዘባዶሙ፡
ወእምራሆሙ፡ወይነ ሰኪ፡
በጽፍዕሆሙ፡ወከሣውዲ
ሙሴ፡ዘአቀዋሚ፡ንጹሐ
ን፡ለዘይመስጥዎሙ፡
ወለእንስሳኒ፡ንጹሐን፡
ሕማሙ፡እንዘ፡ይከይዲ፡
ዘባዶሙ፡ወይኑ ሠኢ፡
አቀይጽጽሆሙ፡ከመ፡የ
ኦንዝዎሙ፡ለሰብእ፡ወ
ኢያምስሙ፡በረዊጽ፡ወ
ዘንቱ፡ገብሩ፡በከመ፡ሐገ፡
ቢሖርሙ፡እስመ፡ብሔ
ርሙ፡ይንዕው፡አቀዊሬ፡
ከሙ፡እንተ፡አክሳብ፡ወ
ሠቀለ፡አናብስትኒ፡ግቡ
ራን፡በዘዘኢአሁ፡ገጽ፡

መንፈቆሙ፡ከመ፡ዘይ
ትናቀከ፡፩ዱ፡ምስለ፡
ካሌኡ፡፡ወመንፈቆሙ፡
ከመ፡ዘይንዓሥ፡ሀመ፡
ወድከክኒ፡ለበሊዕ፡ወ
መንፈቆሙ፡ከመ፡ዘይ
ነብር፡ዓሐቲቱ፡በውስ
ቱ፡በድው፡ወሠቀለ፡
አናብስትኒ፡ግቡራን፡
በበ፲ቱ፡ለ፩ዱ፡መንጦ
ጦ፡ወእሙንቱ፡፲አር
ናብ፡እንዘ፡በሠለቱ
እቀዛኒሆሙ፡ወሶበ፡
ይናሕቁ፡አቀዛኒሆሙ፡
በሌሞ፡ይከውን፡ጥቀዲ፡
፲ወይበውዕ፡ሞሙ፡፩ለ
፩አርናብ፡፩ቀዝን፡ወ
ሶበ፡ይነጽኑ፡በጥበብ
ይመስሉ፡ከመ፡ዘቦሙ፡

በበ፱ኢ፡አቀዛን፡ዓቀዲ
ንሂ፡አራዊት፡ግቡራን፡
ሀየ፡በበጽዋቲዊሆሙ፡
ቦ፡እምኔሆሙ፡ዘእም
አንጋድዓሆሙ፡ሰቀለ፡
ሠቀለ፡ሰብእ፡ወታሕ
ቱ፡አራዊት፡ወቦ፡እም
ኔሆሙ፡ዘእም፲ንጋዲ
ሆሙ፡ሰቀለ፡ሠቀሌ፡
አቀዋዊ፡ወታሕቱ፡ሬ
ሬስ፡ወክሌዓትኒ፡አራ
ዊቱ፡ግቡራት፡ሀየ፡ዘ
ኢይትከሃሉ፡ለነጊር፡
ኅዐሪሆሙ፡ወሉሙኒ
የዓውዶሙ፡ረቡዓ፡ዓ
በሪ፡ሰማይ፡ወለይ፡ወ
ዓብሪ፡ጸሊም፡ወፀዓዳ፡
ወሉቱኒ፡ለዓዋዲ፡ኀ
ቀብ፡የዓውዲ፡ዓብሪ፡

ያሕንቱ፡ወለይ፡በቀዋ
ሪት፡መንከር፡፡ወቦቱ፡ይ
ትፌጸም፡ግብረቱ፡ለመ
ንጸፍ፡ውስጡ፡ለመን
ጸፍ፡ግቡር፡ካሌዕ፡መን
ጸፍ፡እምሐብሲ፡ከታን፡
ዘኅብረ፡ጸከንቱ፡፡ወለከ
ናፍሪሆሙ፡ኀበ፡ይት
አንዞ፡፪ሆሙ፡ቦሙ፡ጥ
ንፍ፡ዘኅብረ፡ዲርከኖ፡
ዘቦቱ፡ይትፌጸም፡ትርሲ
ቱ፡ግበሪሆሙ፡ለእሉሙ፡
መንጸፍ፡ስብሐት፡ለ
አብ፡ዘአስበዎሙ፡ለመ
ራቲዎን፡ከመዝ፡ጥበ
በ፡ወሰጌድ፡ለወልድ፡ዘከ
ሠተ፡ለነ፡ጸሎቶ፡አኰ
ቴቱ፡ለመንፈስ፡ቅዱስ፡
ጸጋ፡ለለ፩፩፡በአምጣነ፡

ህብቱ፡ ሎቱ፡ ስብሐት፡
ለ፫ አስማቲሁ ወለ፩ መ
ለኮቱ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡
በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡
ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩ አ
ምላክ፡ ድርሳን፡ ዘደረ
ሰ፡ ርቱዓነ፡ ሃይማኖት፡
በእንተ፡ ክቡር፡ ቅ ፀ፡
መስቀሉ፡ ዘበእንቲአነ፡ በቀ
ዕተ፡ ሐሙስ፡ ዘይትነበብ፡
በበዓለ፡ መስቀል፡ በስ
ሙ፡ እግዚአብሔር፡ አ
ሚንሶ እክሠት፡ እሩየ፡ ወ
ሕያው፡ እግዚአብሔር፡ ከመ፡
ኦንብብ፡ ወአበድሖ፡ ድር
ሳነ፡ መስቀልከ፡ ቅዱስ፡ ለ
ዘይሰምዕ፡ ሐዘበ፡ መሲ
ሐኒ፡ ህበኒ፡ እእግዚእየ፡
ኢየሱስ ክርስቶስ፡ ፕበ

በ፡ ወምክረ፡ እንተ፡ ው
ስተ፡ መዛግብቲከ፡ ተጓ
ድር፡ ዘብህሉከ፡ በአፈ፡
መክብብከ፡ እንዘ፡ ት
ብል፡ አደቱ፡ ብሔሩ፡
ዕጥብብ፡ ወኢያእመ
ሩ፡ መጥቱ፡ ወፈኑ፡ ቢ
ቲ፡ ተህሉ፡ ምስሌየ፡ ት
ትራድ እኒ፡ ለገበሬ፡ ሠ
ናይ፡ ከመ፡ እዜኑ፡ ው
ዳሴ፡ ፀሉቦከ፡ መንክር፡
ዮም፡ በንግደቱ፡ ኅቤነ፡
ውስተ፡ ብሔረ፡ እግዚ
ኢ፡ ዮም፡ መስቀል፡ ተ
ከሠተ፡ ለነ፡ ዘደፈኑ፡ አ
ይሁድ፡ በኅሱሳት፡ ዮም፡
መስቀል፡ ፀሐይ፡ እብ
ርሃ፡ ለነ፡ እኁዲዮ፡ ጽል
መት፡ ኢየእምር፡ እንተ፡

ብነ፡ ዮም፡ መስቀል፡ ተረ
ክበ፡ ለነ፡ ጤስ፡ ቀማኝ፡ በ
ስጊድ፡ ዘእንዘረ፡፡ ወይ
ዘህሉ፡፡ መካኑ፡ ዮም፡ መ
ስቀል፡ ሠረቀ፡ ዲበ፡ እድ
ባሬነ፡ ወእንበስበስ፡ ዲ
ቦ፡ አውግሬነ፡ ዮም፡ መ
ስቀል፡ በጽጌሌ፡ በጽሑ፡
ዘይመጽእ፡ ውስተ፡ ፍ
ሠሐ፡ ለሐኝ፡ ወለጸሳእ
ትንሥረ ሰዮሙ፡ ሎሐዋ
ነ፡ ወጽምሐተነ፡ ዮም፡
መስቀል፡ መጽእ፡ ኀበ
ነ፡ ዘኢይንሐሉ፡ አረፍ
ተ፡ ተጽርነ፡ ዝንቱ፡ ውእ
ቱ፡ መስቀል፡ ያዕቶብ፡ ፳
ዓዊ፡ ዘአመስቀለ፡ እያ
ሔሁ፡ እንዘ፡ ያርእ፡ አም
ሳሌሁ ወግሬኅሙ፡ ለ

ደቂቀ፡ ዮሴፍ፡ ወኤፍሬ
ም፡ ወምናሴ፡ እንዘ፡ ይብ
ል፡ ውእቱ፡ እግዚአብሔ
ር፡ ዘአሠመርም፡ አበዊ
ሁ፡ ቅድሜሁ፡ አብርሃ
ም፡ ይስሐቅ፡ ወያዕቆብ፡ ወ
እግዚአብሔር፡ ዘሐፀነ
ኒ፡ ወሴሲየኒ፡ እምንዑ
ስየ፡ እስከ፡ ይእዜ፡ ትድ
ሙ፡ ዘኒ፡ ስዓትየ፡ ወመል
አክ፡ እግዚአብሔር፡ ዘአ
ድኀነኒ፡ እምኵሉ፡ [illegible]
ዴ፡ ለደገር ክመ፡ [illegible]
ናት፡ ወደ ስመደ፡ [illegible]
በሳ ቀሉ ሆመ ወ [illegible]
አብርሃም፡ ይስሐቅ
ደብዝኅት፡ ወደትግዝኅ፡
ወይመልእኩ፡ ለምድር፡
ዝንቱ፡ መስቀል፡ ውእቱ፡

ሲቀ፡ነቢያት፡ወዘዕርአ
ዩ፡ትክኒ፤አምሳሊሁ፡
ረቢብ፡እደዊሁ፡እንዘ፡
ይጸውርዎ፡አርኀ፡ወሐ
ረ፡እንዘ፡ይተቃተሉ፡ም
ስለ፡ዕማሌቅ፡በምድረ፡
ራፊዲ፡ዝንቱ፡ውእቱ፡
በትር፡መስቀሊሆሙ፡ለ
እጋንንት፡ዘውእቱ፡በት
ር፡ምርጉዘሙ፡ለሐንካ
ሳን፡ዝንቱ፡ውእቱ፡በትር፡
ዘዘበጠ፡ቦቱ፡ሙሴ፡ሊቀ፡
ነቢያት፡ባሕረ፡ኤርትራ፡
በትምህርቱ፡መስቀሉ፡
ወጼሐ፡ፍኖተ፡በማዕከ
ሉ፡እስከ፡አዕደዎሙ፡ለሐ
ዝበ፡ርስቱ፡ዝንቱ፡ውእ
ቱ፡በትር፡ክዕበ፡መዓዲ፡
ዘዘበጠ፡ቦቱ፡ማየ፡ኤር

ትራ፡፡ወአስተጋብአ፡ሳ
ቀፊሆሙ፡ማየ፡ባሕር፡
ሳቀለ፡ፈርዖን፡ወሠረ
ገላቲሁ፡፡ወመስተጸ
ቀናን፡ዝንቱ፡ውእቱ፡
በትር፡ዘረሰየ፡ይሙ፡ተ
ክዚ፡ማየ፡ዮርዳኖስ፡
ወእፍሳጊሆሙ፡ወአ
ቀራጊሆሙ፡ለጎብጽ፡
እስከ፡ሰአኑ፡ሰትዮ፡ዝ
ንቱ፡ውእቱ፡በትር፡ኀ
ይሉ፡፡ወቀንዐ፡ለዶኩ
ማን፡ዝንቱ፡ውእቱ፡ቀ
ብን፡ክቡር፡ዘበእንቲአ
ሁ፡ቸነበየ፡ዳዊት፡በመ
ዝሙር፡እንዘ፡ይብሉ፡
ቀብን፡ዘመንንዎ፡ነደቀ
ተ፡ወይእቲ፡ኮነት፡ው
ስተ፡ርእስ፡ማዕዘንት፡

እምኀበ፡እግዚአብሔ
ር፡ኮነት፡ዛቲ፡ወነክር፡
ይእቲ፡በአዕይንቲነ፡ዝ
ንቱ፡ውእቱ፡ቀብን፡ዘበ
እንቲአሁ፡ከሠሐ፡ጴጥ
ሮስ፡ሊቀ፡ሐዋርያት፡
እንዘ፡ይብሉ፡ናሁ፡እ
ሠይም፡ውስተ፡ጽዮ
ን፡ቀብነ፡ማዕዘንተ፡ዳ
ራተ፡ወክቡር፡፡ወዘአ
ምነ፡ባቲ፡ኢይትኀፈ
ር፡ዝንቱ፡ውእቱ፡ቀብ
ን፡ክቡብ፡ዘበእንቲአሁ፡
ይቤ፡ጴጥሮስ፡ለክሙ፡
ውእቱ፡ጴጥሮስ፡ክቡር፡
ለእለ፡ተአምኑ፡ቦቱ፡ቀ
ብነ፡ዕቀፍትስ፡፡ውእ
ቱ፡ቀብን፡ካህድኒ፡ው
እቱ፡ለእሉ፡ይትዔቀፉ፡

ወይክህድዎ፡ለእግዚአ
ሙ፡በዘቦቱ፡ተረሥዩ፡ዝ
ንቱ፡ውእቱ፡ለእሉ፡የአ
ምኑ፡ቦቱ፡ቀብነ፡ረድኤ
ት፡ወሐይወት፡ዝንቱ፡ው
እቱ፡ቀብን፡ክቡር፡ቀብ
ነ፡ሐይወት፡ወመድኀኒ
ት፡ውእቱ፡ለኵሉ፡ሙ፡እ
ለ፡ይትዌከሉ፡ወይጼወ
ኑ፡ቦቱ፡ወይእዜኒ፡ሰምዑ፡
ወእንግርክሙ፡ሐዘበ፡
መሢሐውያን፡፡ወመር
ዒተ፡አባግዒ፡ሠናያን፡
ዖሪ፡ሥርወ፡ዘዴቱ፡እ
ሴ፡ትኩኑ፡ዘስቅቀት፡ዳም፡
ዘበግዒ፡ፍርቃን፡ዘክሙ፡
ክሠተ፡ሎቱ፡ለእግዚአብ
ሔር፡ለንጉሥነ፡ዳዊት፡
ምቅመን፡ወስመ፡መንግ

ሠቱ፡ቍስጠንጢኖስ፡
ምስሰ፭፬፡መስቀሌ፡
ለክቡር፡መድኃኒነ፡ክቡ
ራተ፡ምሥጢረ፡ኅቡዕ፡
ዘእኩሥተ፡ለከ፡ሎሙ፡
ንገሥታት፡ኢትዮጵያ፡
እለ፡ነገሡ፡እምቅድሜ
ሁ፡ወዝውእቱ፡ዘንቡ፡
ምሥጢር፡ኅቡዕ፡ራእ
ወ፡ሎቱ፡በራብዒ፡እግዚ
አብሔር፡ወበሠምረቱ፡
ሠናይ፡ወኄር፡በእሴ
ዝውእቱ፡ንጉሥ፡እፍር
ንጊያ፡ሠጋሁ፡ለ፭ሐፃን፡
እም፱፻፳፪፡ወ፺ወ፬፻፳፪
፡ሐፃናት፡እለ፡ኢያርስሐ፡
እሉ፡ገ፡ሀሙ፡በውስተ፡
ሰቈ፡ሳርድእ፡ዐንግም፡ወ
ለወድቱ፡ሥጋ፡ሐፃን፡

ቱ፡ዕፁብ፡ነገሩ፡እንዘ፡
ኒጢኖ፡መፅቀሌሁ፡እ
ምእሙ፡ተቸሎሙ፡ኪ
ሮስ፡ለሐፃናት፡ኢ
ትሉሰየ፡ለርእሱ፡ወ
እገሪሁ፡ወመዝራእቱ፡
ወእርኅተ፡እደዊሁ፡
አፉ፡እፃብአ፡እደዊሁ፡
ወእገሪሁ፡ያስተርእ
ዕለ፡በበደኑ፡ከመ፡ዘ
ሞተ፡ደእዚ፡ወሠፀ
ንሂ፡ውስቴቱ፡ጋቡር፡
በቀርበዕተ፡እምቢ
ረሊ፡መንክር፡ዘደብ
ርህ፡ከመ፡እንተ፡ፀሐ
ይ፡ደፀግዩ፡እምበረ
ድ፡ወማእኅዜሆሙ፡
ለእሙንቱ፡ቢረሊያት፡
እምጦሐት፡ወርቀ፡ጅ

ዳሐ፡ውስተ፡አፃረሆን፡
ለእሙንቱ፡ቢረሊያት፡
በሥቃስ፡አራዊት፡ወ
እንስሳ፡ዘዘዚአሆሙ፡
አርእያሆሙ፡ወዘዘ
ዚአሁ፡እምቲሌሆሙ፡
ቦ፡ጸሊም፡ወቦ፡ቀይሕ፡
ወቦ፡ዘኅብረ፡ደርክኖ፡
ወቦ፡ሐመልሚል፡ቦ፡
ዘምስለ፡አትርንት፡ወ
ቦ፡እለ፡አሉፀሙ፡አቀ
ርንቲ፡ወቦ፡ዘክመዝ፡
ጋብር፡እንዘ፡ያተሉ
ው፡፩ምስለ፡ካልኡ፡
የዓውድዎ፡ለመክዮ
ዲ፡ሣፅኑ፡ዘቢረሌ፡
ወገብረተ፡ሠዓሊ
ሆሙ፤ኢክን፡ከመ፡
ሠዓሊ፡ዘውስተ፡ሰጠ

ሐ፡ዘዴቲንጸር፡ለአቁ
ደኖት፡ወደትገሠሥ፡
ለአቁጹው፡ጹቀሙ፡ሠ
ዑቀት፡በኅርወት፡ወእ
ንዘ፡ሀለው፡እንተ፡ው
ስቴ፡ቢረሌ፡ያስተርእ
ዩ፡በአጥሊ፡ንፉሐ፡ከመ፡
መሳክል፡አራዊት፡ወው
ስተ፡ዓውዱ፡ሠዐሉ፡
በሐርወት፡ሠቀለ፡ነገ
ሠተ፡ምስለ፡ኀእስቶ
ሙ፡ወውሉዶሙ፡ቦ፡እ
ምኔሆሙ፡እንዘ፡ይእኅ
ዝ፡ሠቀለ፡አራዊት፡ም
ድር፡በእደዊሆሙ፡ወቦ፡
እምኔሆሙ፡እንዘ፡ይመ
ሩሑ፡መመንኒሆሙ፡
ወእሙንቱኒ፡እንዘ፡ሀሉ
ው፡እንተ፡ውስጡ፡ለቢ

ሩፋ፡ ያስተርእዮ፡ በእ
ፍእ፡ ንፋሐ፡ ከመ፡ ዘመ
ሐከዓ፡ ቦእሲ፡ ወመሐ
ፁሐቲሆሙ፡ ይኔብር፡ ሠ
ጋሁ። ለሐፃን። ወመከ
ዳኑሂ፡ ለውእቱ፡ ሣፀ
ን፡ የኀብር፡ ኅብረ፡ ምስ
ሌሆሙ። ወኑበ፡ ይትረ
ከብ፡ እፉሆሙ፡ ለ፯ ዕፉ
ያን፡ በኑኃት፡ ወበጽሐት፡
ወተፍጻሜት፡ መፈቴሸ፡
ሰመከድን፡ ጸቢብ፡ ውእ
ቱ፡ ወፃሐቲ፡ ርኅዓት ሰ፡
ቦቱ፡ ወዓደ፡ እንዘ፡ ዘባኔ፡
መፈቱ፡ ለመከድን፡ መን
ገለ፡ እፎእ፡ ቦ፡ መዓኅዝ፡
ዘወርቱ፡ በዘይመኖትው፡
ወያሉ፡ ፅሐም፡ ለጊዜ፡ እ
ብዌ። ወኅፅበ፡ ቦቱ፡ ለ

ሣፁን፡ ቢረሌ፡ ዘከመ፡
እምግኒሁ፡ ወክደኑ፡
ሣፁን፡ ዕፅ፡ ዘሥርጋ
ው፡ በዘዘዜእሁ፡ እትሀ
ም። ወሰውእቱኒ፡ ሣፁ
ን፡ ቦቱ፡ ሣፁን፡ ሣሐሣ
ይ፡ ዘእምዕፅ፡ ሠናይ፡
ዘኢየኀብር፡ ኅብረት፡
ምስሌሁ። ወምስለ፡ ሣ
ፁን፡ ዘቢረሌ። ወእም
ድኅረ፡ ተወድዩ፡ ውስ
ቴቱ፡ እሳንቱ፡ ሣፁና
ት፡ ይትዓፀዉ፡ በቀሳፈ፡
ዕፀው፡ ሐፃውንት፡ መ
ንከር፡ ዘሀሎ፡ ውስተ፡
ከንፈሩ፡ ወውስተ፡ መ
ከደኑ፡ ከንፈሩ። ወኅዕ
ዐ፡ ስምዐ፡ እንጋር ከ
መ፡ ከሐዓ፡ መፍ፡ ምመ፡

ዘኢተከሥተ፡ ውስተ፡
ብሑርኒ፡ እምተጸግሚ፡
ኢሰከ፡ ይእዜኒ፡ እስመ፡
ከሠተ፡ ሎቱ፡ እግዚእ
ብሔር፡ ለንጉሥኒ፡ ሠ
ጋሁ፡ ለእስጢፋኖስ፡ ሊ
ቀ፡ ዲያቆናት፡ ወተጸግሚ፡
ስማዕት፡ ወ፩ እም፯ ዲያ
ቆናት፡ ዘተኅረዩ፡ ለሢ
መት፡ መሐእከት፡ በእ
ዴ፲ወ፪ ሐዋርያቲሁ፡
ለእግዚእነ፡ ወመድኃ
ኒነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡
እምትድመ፡ ይሑር፡
ለሰብእቱ፡ ውስተ፡ ሰሎ፡
አግኦር፡ ወውእቱ፡ ተ
ድመ፡ ስምዓ፡ ከዊነ፡
በውጋሬተ፡ ዕብን፡ በእ
ዴ፡ እይሁድ፡ እኩያን፡
ወዘርእዮ፡ ለወሐድ፡

ይኄብር፡ ዕፀ፡ የማኒ፡ አፀ
ሁ፤ ወዲ፡ ሠጋ፡ ቶማ
ስኒ፡ ሐዋርያ፡ እንተ፡ ገ
ሠሣ፡ ለመድኃኒ፡ አቀ
ፁሐተ፡ እጸጒሁ፡ ወጀ
ገሪሁ፡ ርጡብ፡ እንዘ፡
ሀሎው፡ ውእቱ፡ ወአብ
ያጸሁ፡ ትጋቤአሙ፡ ው
ስተ፡ ፩ ጽርሕ፡ በቅለት፡
እሁድ፡ እመ፡ ሰሙን፡
ቀለተ፡ እምድኅረ፡ ተን
ሥአ፡ እሙታን፡ ወካዕ
በ፡ ሎቱ፡ ቸከሠተ፡ ሎቱ፡
ሠጋሁ፡ ለትጉሃ፤ ወብፁ
ዕ፤ ወዓናይ፡ ለበሲ፡ መን
ፈስ፡ ቅዱስ፡ አባ፡ እንጦ
ንስ፡ ርእሶሙ፡ ለመነኮሳ
ት፡ እለ፡ መነኑ፤ ወአስተፋ
ቀሩ፡ ህብር፤ ወኅቀሩ፡
ለዝንቱ፤ ዓለም፡ ኃላፊ፡

ተሰፈው፨ኪብክበ፡ዘሰ
ማያት፡ዘኢይበሊ፨ወ
ኢይማስን፡ዘእሰተዳ
ለወ፨እግዚአብሔር፡ለ
እሪ፡ያሬትርም፡ሀየንተ፡
ዘጸመው፡ንሥኡ፡ቀሣ
ተ፡ገድሎ፨ወእክሊ፡ለ፡ሰ
ምዕ፨ወክዕበ፡ሰምዑ፡
እንግርከሙ፡ዘትክሥ
ተ፡ሎቱ፡ለንጉሥነ፡ዲዮ
ተ፡ዘተሠየመ፡ቱ፡በጠ
ንጢዮስ፨ክፍሉ፡እምነ፡
ሊብሰ፡ዘቴትዓጸፍ፡በ
መጥቀለ፡ሐይወቱ፡ለእ
ግዚእትነ፡ትጉሐ፨ወ
ንጽሕት፡ሰብሐት፨ወበ
ርክት፨ወሳዶ፡ተ፡እምሰ
ከ፡መርጌያም፡ድንግል፨
ሚመጠኑ፨ቢይ፡ጸጋ፡
ዘትውህቦ፡ሎቱ፡ለንጉ

ሥነ፡መጠነ፡ዘእፎተ
ራ፡ለእግዝእትነ፡ማር
ያም፡ድንግል፨ወይእ
ቲኒ፡እፎ፡ተረክቡ፨ወከ
ሠተት፡ሎቱ፡ክፍሊ፡
እምነ፡ሊብሳ፡ከመ፡
ይኩኖ፡ተሰፋ፡ድኅነ፡
ወተውክሉ፡ዚአሃ፡
እንሰ፡እብሉ፨ወይክ
ብር፡እምነ፡ኵሉ፡ዓለ
ም፡ሬቱሉ፡፲ እምዘሬ
ሪ፡ሊብሰ፨ወእይከው
ን፡ክብር፡ኵሉ፡ዘበሰ
ማያት፨ወምድር፡ከ
መ፳፬ጉር፡ዘሰእርት፡
ር፡እሳት፨ወኵሉ፡ዓለም፡
ኢመጠነ፡ለትዕሰቶ
ድንግል፨ወሰዶ፡ተ፡እ
ምሰከ፡ጽሰብሐ፡እንከ
ስኢየሱስ፡ክርስቶስ፡

ዘክፈሉ፡ለንጉሥ[illegible]፡መ
[illegible]ወጸ
ጋው፡[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]እምተጽሕፈ፡ድ
ጸጋሁ፡ጸሚደ፡ቱ፡ንጉ
ሥ፡ጸውዓ፡ለመሰቀ
ለ፡ሕምዕኩ፡እስከ፡በጽ
ሐ፡ዝየ፡ህይማኖቱ፡ለ
ንጉሥ፡እብጽሐ፡ለብ
ሰ፡እግዝእቱ፨ወሶዲት፡
መድኅን፡ቀውክሉቱ፡
ለንጉሥ፡እስተጋብአ፡
ሠጋ፡ሰማዕታት፡ዓበ
ይ፡ተእምር፡ወመንክ
ር፡ትንግበረ፡ለንጉሥ፡መ
ፍቀሬ፡እግዚአብሔር፡
ዲዮተ፡ዘተሠየመ፡ቱ፡
በጠንጢዮስ፡ኪርኮ

ሰ፡ንጉሥ፡ገሊሁ፡በቱና
ቱ፡ቀታሉሙ፡ለሕፃናት፡
[illegible]ሕን፨ወሃይማኖቱ፡
[illegible]
[illegible]፡ሠ
ጋሁ፡ለ፲ እምእሉ፡ሕፃ
ናት፡እይሁድ፡እኩያን፡
እምልክ፡ተተሎሙ፡ለአ
ሐጤፋኖስ፡በውግረት፡
ቀብሮ፨ወሃይማኖቱ፡ቍ
ስጠንጢኖስ፡መፍቀሬ፡
እግዚአብሔር፡እብጽ
ሐ፡ዝየ፡ሠጋ፡እስጢፋ
ኖስ፡ተጸማዊ፡ሰማዕ፡
ለቀማስ፡ዘይብሉዎ፡ጸ
ጸመሰ፡እንተ፡ሐነፀ፡ተ
ቀኝ፡በሰማይ፡ለንጉሥ፡
ኀኖ፨ወተዝሕቀ፡ሠጋሁ፡
በእንተ፡ፍቅረ፡ክርስቶ
ስ፨ወተንሥአ፡ሠጋሁ፡

በኵናት፡፩ሐሩ፡ነገዶ፡
ሠጋሁ፡ዝየ፡በእንቲሃ
ይማኖቱ፡ለቍስጠንጢ
ኖስ፡ከመ፡ይኩኖ፡ጸቍ
ነ፡ጽኑዓ፡ሎቱ፡ወለሠራ
ዊቱ፡እንመንሰ፡ርእሰ፡
መንኮሳት፡ዘአርአየ፡ሠ
ርዓተ፡ምንኵስና፡ወለ
ብሶ፡አስኬማ፡ዘመልአ
ክተቀወበዓርጋኖቶ፡ተ
ቀንየ፡ለእግዚእብሔር፡
እንዘ፡ይጸመዱ፡በጾም፡
ወበጸሎት፡በትጋህ፡ወ
በሰራህ፡ብዙኅ፡ቱ፡ሰመ
ንጢኖስ፡በሃይማኖቱ፡
አብጽሐ፡ዝየ፡ሠጋሁ፡
ለብፁዕ፡እንመንሰ፡ርእ
ሰ፡መነኮሳት፡አሚኖቱ፡
ለንጉሠ፡ክንቶ፡ንጥዮ፡ሐ
ቲሉ፡ጋኔ፡አሚኖቱ፡ለ

ንጕሠ፡ክሡቶቱ፡ዘኢ
ተከሠተ፡ለአበዊሁ፡
አሚኖቱ፡ለንጉሠ፡አ
ሖዓሉ፡ቴርኖ፡ወሠር
ዓተ፡መንግሠቱ፡አሚ
ኖቱ፡ለንጉሠ፡ገሪመ
ቶሙ፡ለፀሩ፡ከመ፡ሰይ
ፍ፡ክንቶ፡ጕጽበ፡ዘይ
ሠዓር፡ጺሉሆሙ፡ለ
ጸሳዕቱ፡፡አሚኖቱ፡ለን
ጉሠ፡ከመ፡ክንቶ፡ከመ፡
ጽርዓ፡ሐፂን፡ዘኢይክ
ሖ፡ጤመታቱ፡ሰረተ፡
ሐፁ፡፡ወኢያንዓ፡አር
ማዓ፡አሚኖቱ፡ለንጉ
ሠ፡ርጉቱ፡አቀበተ፡ወ
ዘዕፀወ፡አቀለለተ፡አ
ሚኖቱ፡ለንጉሠ፡አቀ
ነቸቸ፡ኃይለ፡ለሐሩሁ፡
ወአሓበሰቶሙ፡ኃሣ

ረ፡ለአውያሁ፡አሚኖ
ቱ፡ለንጉሠ፡ክነቶ፡ከ
ሙ፡ወሕታ፡ሠሙር፡፡
ወሞዓቶሙ፡ለጸሳእቱ፡
አማንኬ፡ቶዓቢ፡ሃይ
ማኖት፡እምሾሉ፡ት
ተሉዓሉ፡እምሰማ
ይ፡ወእለ፡ቲትአመ
ኑ፡እምቀሳይ፡በአማ
ንኬ፡ሃይማኖት፡ትሣ
ኒ፡እምሾሉ፡ተበርህ፡
እምፀሐይ፡ወትፀድ
ል፡እምባሕርይ፡በአማ
ንኬ፡ሃይማኖት፡ትክ
ብር፡እምእንቍ፡ዘብ
ዙኅ፡ሤጡ፡እምወር
ቅ፡ጽሩይ፡ዘእምፓሩያ
ም፡በአማንኬ፡ሃይማኖ
ት፡ቀናቶሙ፡ኃይል፡ለ

አሰ፡አፕሬይሞቅወተለ
ብሰሙ፡ቲጥሠሐቲ፡ለ
አዕ፡ያሰምኵ፡ቦቱ፡በከመ፡
ይቤ፡እግዚእ፡በወንጌ
ል፡ሃይማኖት፡ረከቦሙ
ወካዕበ፡ይቤ፡አመ፡ብከ
ሙ፡ሃይማኖት፡መጠነ፡
ኅጠት፡ሰናፔ፡ወቱቤሉ
ም፡ለዝ፡ደብር፡ፍልስ፡
ወይፈልስ፡ወተቤሉዋ፡
ለዛቲ፡ሰግላ፡ተመልሂ፡እ
ምሥርውኪ፡ወተወርዊ፡
ውስቱ፡ባሕር፡ወዝንቱ፡
ሾሉ፡ይከውን፡ለከሙ፡ካዕ
በ፡ዓዲ፡ይቤሉ፡ለጽውዳ፡
ሃይማኖትከ፡ይቤ፡ያዕቆ
ብ፡ሐዋርያ፡ሐይማኖት፡
ተረድአ፡ወምግባር፡ቸሠ
ሎጥ፡ሰብሐት፡ለእግዚአ

ብሔር፡እብ፡ዘእትነቹ፡
ሃይማኖት፡ለንጉሠ ነ፡
ቱ፡ስጠንጢኖስ፡ወሰጊ
ድ፡ለወሎድ፡ወከሠቶ
ቱ፡መስቀሎ፡ቅዱስ፡ወ
ዓጸ፡ከፍል፡እምሰብስ፡
እሙ፡ተድሰተ፡ድንጋሌ፡
ወእኮቴት፡ለመንፈስ፡
ቅዱስ፡ዘጸገወሠጋሀ
ሙ፡ለቅዱሳን፡ሰማዕታ
ት፡ወሳቀልንደ ኮ ንቀሰዓ
ሰ፡ዓሰቀ ❖ ❖ ❖
ባስመ፡አብ፡ወወሉድ፡ወ
መንፈስ፡ቅዱስ፡ሏአምሳ
ከ፡ድርሳን፡ዘድረሰ፡ርቱ
ዓ፡ሃይማኖት፡በእንተክቡ
ር፡እሙ፡ለሰሙሐ፡ወቅዱስ፡
ቀበ፡መስቀል፡ለእግዚእነ፡
ወእምሳለ፡ወመድኀኒነ፡

ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡ዘ
ደተነበበ፡በዕለተ፡ዓር
ብ፡በበዓሉ፡መስቀል፡ዐ
ብዕመ፡እግዚአብሔር፡
ኤብ፡እሚነ፡መሐር፡እ
ፋየ፡ፕበበ፡ሊተ፡ዕንጥ
ኦ፡አወሉድ፡እግዚአብ
ሔር፡ወሉሳንየ፡ያንበ
ብ፡ጽድቅከ፡ከመ፡ደዚ
ኑ፡ውዳሴ፡ጸሎትከ፡ጥ
ዑመ፡ዘይሰለብ፡እሉ
ባበ፡ወያጠሉሉ፡አጽ
ሙ፡ብዙኃ፡ጤስ፡ፈድ
ፋደ፡ወደደ፡ሕገከ፡ው
ስቴ፡ሉብየ፡ወዲሐፍ፡
ውስቴ፡ልብየ፡ወሐሊ
ናየ፡ከመ፡እጐሣእ፡ሉ
ዑና፡ዘመንፈስ፡ቅዱስ፡
ወዓየድቶ፡ግብረ፡ሰከ፡

ልዕሉቲቲከ፡ንጉሠ፡ነገ
ሥቱ፡ከመ፡ተዐመ፡ጸሐ
ፈ፡ደጽሐፍ፡ሉሳንየ፡
ሀበኒ፡ቻሉ፡ሠናየ፡ከመ፡
ኤዜኑ፡ኃይሉ፡ብዙኃ፡አ
ዘወሀብኮ፡ሉሳን፡ዕእጋዝ፡
እመሐደው፡ወረሰደከ፡
ነዓቢ፡መንፈሰ፡ሐደወ
ተ፡ከመ፡እኅበር፡ሰብ
ሐ፡ዐዝማሬሁ፡ምሰዐ፡
ነቢከ፡ዳዊት፡ብፁዕ፡አ
ንዘ፡ደብል፡እግርክ፡ሰኤ
ግዚአብሔር፡በኵሉ፡ጊ
ዜ፡ወዘለፈ፡ሰብሐቲሁ፡
ውስቴ፡ኤፋየ፡በእግዚ
ዚአብሔር፡ትከብር፡ነፍ
ሰየ፡ወሬኑ፡ሊቲ፡ዓጸ፡ዮ
ምኒ፡መንፈሰ፡ቅዱስ፡ዴ
ራቂሴ፡መሰሃ፡መንፈሰ፡

ሉቡና፡፡ወእእምር፡መን
ፈሰ፡ጥበብ፡ወምክር፡ዘ
ኢደትዓቲተ፡ወዘእጸደሴ
ሰሉ፡ወዘኢደወዕእ፡እ
ምሳዕሰ፡ጸጳ፡ዘእጸደኃ
ው፡ቪ፡ወዘኢደሰሰሐ፡
ወዘእደቶዓቶቶ፡እጐ፡ዘ
ደወጽእ፡ወዘኢጸሐው
ቀ፡ሐደ፡ሉሰሉ፡እኝቶ፡መሰ
ክም፡ኢዕዘኝየ፡እሳ፡ዘደ
ዕብወኒ፡ወደጠደቃኒ፡ኵ
ሉ፡ጊዜ፡ከመ፡እክሀሎ፡ወ
ድሶ፡ጸሎትከ፡መጽምመ፡
በከመ፡ደቢ፡ዲፒቶ፡፡ወመ
ንፈሰከ፡ቅዱስ፡ኢቶው
እ፡እምኔዕሌየ፡ኝዑ፡መቢ
ዓኝ፡ሐዝበ፡ኢቶዮጵያ፡
መሢሕው፡ያኝ፡ንተፈጋዕ፡
ኖም፡እምትምህርት፡መ

ንፈሰዊ፡ዘፈድፋደ፡ጣዕ
ሙ፡እምፀቃውዓ፡መዓ
ር፡ንዑ፡ንብዐዕ፡ወንሰቻ
ደ፡እማዕደ፡መስቀል፡ዘ
ሠኁቀ፡ዮም፡ቀድሚነ፡
ሠጋሁ፡ወደሙ፡ለእማኑ
ኤል፡እምዕከነ፡መብልዓ፡
ሐደጣት፡ለርኍዓን፡ወሰ
ቴ፡ሐደወት፡ዕጽምዕነ፡
መሰቂል፡ማዕከሌ፡ምድ
ር፡መድኀኒት፡ዘገብረ፡ዕ
ነ፡ተምሀርቶ፡ዕእሰ፡ደፊ
ርሂዎ፡ከሙ፡ያምሠሙ፡እ
ምገጸ፡ተሥት፡ወደድኀኑ፡
ዋቱራኒክ፡መሰቀል፡ብር
ሃን፡ገጽ፡ዮም፡ሠረተ፡ዲቢ
ነ፡መሰቀል፡ማኅየዊ፡ወመ
ንሠኤ፡ሰሙቻን፡መሰቀ
ል፡እደ፡መሜ፡ለኀጥአን፡

መስቀል፡ያቀልል፡ዕፀ
ብ፡ወደበሉሀ፡ምንዱብ፡
መስቀል፡መተረቢነ፡ለ
ርኍቻን፡፡ወመስተጋ
ብኢሆሙ፡ለዝርዋን፡
ዝንቱ፡ውእቱ፡መስቀ
ል፡ዘበእንቲአሁ፡ከሎሐ፡
ዘካርያስ፡፡ወልደ፡በራ
ክዩ፡በትንቢት፡እንዘ፡ደ
ብል፡ውእቱ፡አሚረ፡ደኃ
ውን፡ተጸሰ፡ዘውስቴሉ
ጓሙ፡ፈረሰ፡መስቀል፡ዘ
አግበረቶ፡ዕፌኒ፡ዕቶስ
ወንጤፍስ፡ወሎዩ፡ሎጊ
ሙ፡ፈረሰ፡በሰሙ፡ትንቢ
ቶ፡ዕንቢደ፡ዮምኒ፡ተሰ
ሠቶ፡ዕቶሰመንጤፍሰ፡
ሐዲስ፡ርቱዓ፡ሃደማ
ኖት፡ንጉሠ፡ኢትዮጵያ፡

ዐዘደመውዕ፡ኵሉ፡ፀሮ፡
ዘውእቱ፡ዝንቱ፡መስቀ
ል፡አርዑት፡ሐማሙ፡ዕወ
ሉዊ፡ዝንቱ፡ውእቱ፡ዕብ
ን፡ዘበእንቲአሁ፡ከሎሐ፡
ዳንኤል፡ነቢደ፡ዘተሰመ
የ፡ብሉጣሰር፡እንዘ፡ደ
ብል፡ዕብን፡ዘተበትከ፡
እምደብር፡ዘእንበለ፡እ
ድ፡ተኖቀመወብርቶ፡
ሐረጸ፡ዝንቱ፡ውእቱ፡ዕ
ቆ፡ዘሐመቀወበቱ፡ኢየሱ
ስ፡ናዝራዊ፡ዐእንቲአነ፡
በከመ፡ደቢ፡ሐዋርያ፡
እሰመ፡በዝንቱ፡ተጸፐ
ዕከሙ፡ከመ፡በረከተ፡ቱ
ረፉ፡ነርሰቶሰኒ፡ሐመ፡
በእንቲአከሙ፡ከመ፡ደ
ኅድጋ፡ዕከሙ፡ማዕቶቦ፡

ቱቶሉው፡አሠረ፡ዜአሁ፡
በከመ፡ውእቱ፡ኢገብረ፡
ኀጢአተ፝ወኢተረክበ፡ሐ
ሰት፡ውስተ፡አፉሁ፡እን
ዘ፡ደጼዕሉዎ፡ኢደጸዓሉ፡
ወእንዘ፡ሐምምዎ፡ኢተቶ
የሙ፡አሉ፡አግብአ፡ለዘደጐ
ንን፡ጽድቀ፡ዝንቱ፡ውእቱ፡
ዕቀ፡ዲቢሁ፡ዘተሰቅለ፡ኢ
የሱስ፡ቶዑዕ፡መሢሐዊ፡
ዐእንተ፡መድኀኒተ፡አጓዕ፡
እመ ሐያው፡በከመ፡ደቢ፡
ካዕበ፡ሐዋርያ፡ወበእንተ፡
ኀጣውኢነ፡ተሰቀለ፡ዲበ፡
ዕፅ፡በሠጋሁ፡ከመ፡ያው
ፅእነ፡እምኀጣውኢነ፡ወ
በጽድቁ፡ያሐደወነ፡እሰ
መ፡በቍሰሉ፡ዜአሁ፡ሐዩ
ከሙ፡ቶ፤ሰዕከሙ፡እንዘ፡ከ

ሙ፡እንጋዕ፡ተሰክዩ፡ዝ
ንቱ፡ውእቱ፡በትር፡ዘአር
ን፡ካህን፡ለውእቶሙ፡ለእ
ብ፡ትረ፡ዐሌሁ፡ፈረሰ፡ው
ያን፡ዘጎብዕ፡ዘንብሩ፡በሠ
ርያቲሆሙ፡እፉ፡ፔተ፡ም
ዩር፡ዝንቱ፡ውእቱ፡ዘአር
ን፡ካህን፡ዘሰፍሐ፡በቱ፡ወ
ዘበጠ፡ዲበ፡እፍዖጊሆሙ፡
ወእፉያጊሆሙ፡ወአሥራ
ጊሆሙ፡ወዲበ፡ጽሑ፡ም
ቋዮሙ፡ማዮሙ፡ሰጎብዕ፡
ወእውዕአ፡ቀርነንዓተ፡
ዝንቱ፡ውእቱ፡በትር፡ዘአ
ርዮ፡ካህን፡ሥሉሰ፡ስሙ፡ዘው
ሁሮ፡ፍቶ፡ዕሙ፡ሴ፡ወሰአር
ዮ፡ወዘበጠ፡ዮቱ፡ኦርን፡ሙ
ራተ፡ምዲዮ፡ወአወ፡ቁአ፡ዊ
ዬተ፡ዲበ፡ሰብእ፡ወ...

ኅሰቶ፡እሰክ፡ክደ፡ዝሉ
ምድረ፡ጎብዕ፡ዝንቱ፡
ውእቱ፡ዕፅ፡ዘክርሠመ
ድረ፡ለጥህዮ፡ወሐዩ፡እ
ጋሊአብሐር፡ወንሐን፡
ዮም፡ናመሐክ፡ዝንቱ፡
ውእቱ፡ዕፅ፡ዘሰክበ፡የ
ቱ፡መሐዕሐተ፡ወሐዩ፡
እኁየ፡ጊዜ፡ሰተሰተ፡ዘ
ንሕነ፡ዮም፡ንጋበር፡የ
ቱ፡ዐዓለ፡ወይእዜኒ፡ዮ
ም፡እኅው፡የፍቱሩ፡ን፡ሰ
ም፡ው፡እንጋርከሙ፡መ
ንክረ፡ወመድምሙ፡ቀ
ፀበ፡ነገረ፡በእንተ፡ደለ
ዘተፈነወ፡ም፡ሰሉሁ፡ለ
ቀበ፡መሰቀለ፡ከበረ፡እ
ሰሙ፡ውእቱ፡ዲመ፡ቀቀ፡
ሰሉሁ፡እንበለ፡እደ፡በእ

ሉ፡በኍሌቶ፡ዕፀዋሉ፡
ሰዓት፡እመሂ፡በመዓል
ት፡ወእመሂ፡በሌሊት፡
በ፩ሰዓት፡ይጥቀዕ፡፩ደ
ጊዜ፡ወ፪ሰዓት፡ወ፫ሰ
ዓት፡፫ጊዜ፡ወ፬ሰዓት፡
፬ጊዜ፡ወ፭ሰዓት፡፭ጊ
ዜ፡ወ፮ሰዓት፡፮ጊዜ፡ወ
፯ሰዓት፡፯ጊዜ፡ወ፰ሰዓ
ት፡፰ጊዜ፡ወ፱ሰዓት፡፱ጊ
ዜ፡ወበ፲ወ፩ሰዓት፡፲ወ
፩ጊዜ፡ወበ፲ወ፪ሰዓት፡
፲ወ፪ጊዜ፡ወበሰዓት፡ሌ
ሊት፡ይጥቀዕ፡ከማሁ፡
፲ወ፪ሰዓተ፡ወማዩ፡ይ
ሐቅ፡በኀበ፡ዘእንበለ፡
ኍሌቶ፡እስመ፡ይነብ
ር፡ዲበ፡ምድር፡ዕብነ፡ዓ
ሪር፡ዘውእቱ፡በእምሐለ፡

መሉህቅ፡ዘየቱ፡ዓውዲ፡
ሐዋውንቶ፡ኰ፡ቢዓን፡ዘ
የሙ፡እፎኑ፡እሉ፡እሙ
ንቱ፡የሐውከምሙ፡ለመ
ጥቀዕ፡ዲሶወዓብረቲኒ፡
ከመዝ፡ውእቱ፡በቱ፡፩እ
ቀማዊ፡ጸሬሐኒ፡እምሐዓ
ውንቱ፡ጽኑዓን፡ወለእሙ
ንቱ፡፪እቀማዊ፡የዓውዲ
ምሙ፡ለ፪እቀማዊ፡ርቡዕ
ን፡፩በቻሐት፡ወ፩በሰቀሌ፡
ወንሱጋን፡እሙንቱ፡ውስ
ተ፡፪አቀማዊ፡መዓዝን፡በ
ተንጥተ፡ሐዋውንት፡ጽኑዓ
ን፡ወኢይትፌተሑ፡ለቶር
ኑሙ፡ወበተሉሉዮ፡ዲቀሙ፡
ይነብሩ፡ለዘሎዬ፡እንዘ፡ተ
ቶሩን፡በመጥቀሐት፡ወመ
ናስጋቲ፡ወክዕበ፡በ፪አብ

ራዕ፡ጸሬሖኒ፡እሰ፡ደእር
ያ፡በኑኁቱ፡ምሰሉ፡፩ቱ፡
እዕማዊ፡ወደቲዋደዲ፡
እሰንቱ፡እብራን፡ውስተ፡
እምኅበ፡እዕማዊ፡ርሁ
ዓኒ፡ግብረተ፡ዘሳዕሉ፡ወ
ዘቻሐተ፡በመናፀግተ፡ዘ
ሐዊን፡እማንቱሶ፡ዐ፡ጊዜ፡
ደቲእንዝ፡ወዮ፡ጊዜ፡ደቲ
ሉሰያ፡ወካዕበ፡ዮ፡እምዪ፡
ጸሬሖ፡ዘደጸውር፡፳፯ዓዋ
ዊያኒ፡እሰ፡የዓውዲ፡በበ
ዕብሬተሙ፡፳፪ጊዜ፡ወቴዕ፡
ወ፳፪ሰኑሌቶ፡ዐዓቻተ፡ወ
ሰእሙንቱ፡እዋዊያን፡ግብ
ረቶሙ፡ከመ፡ጠቢባን፡እሙ
ንቱ፡፫ሀሙ፡ወዮሙ፡እሰና
ን፡ብዙኃ፡መጠነ፡ከበዮሙ፡
ውስተ፡ማዕከሉ፡ሙ፡በማ

ዕተብ፡ዘሐዊን፡ዘደቲእ
ኃዞ፡ዮቱ፡ኀበ፩ገጽ፡ወ
ውስተ፡ዓውዲ፡ሰማዕተ
ብ፡ዘቻሐቻዪ፡ዓዋዲ፡ቻ
ኵሉ፡ከመ፡እንቻ፡እምዪ፡
ፊዊን፡ዘግብረቱ፡ተጠን፡
ፊዊፋዪ፡ወተኵሉ፡ዘበዓ
ዊም፡፳፪እፋሁ፡፭ውስቱ፡
መዓዝን፡ዓምዊ፡ወካሉ
ሁ፡ኀበ፡እምዪ፡ማዕከሉ፡
ወካዕበ፡ዮ፡ውስተ፡ዊን
ጋ፡ንስቲቱ፡ዓዋዲ፡ዘ
ዮቱ፡እሰናን፡ዘደቲእኃ
ዝ፡ምሰሰ፡እሰናን፡ካልዕ፡
ዓዋዲ፡ዘሳዕሉሁ፡የኀብ
ር፡ዐከበበ፡ወበእሰናኑ፡
ወበማዕተብ፡ዘእምኀ
ቢሁ፡ከመ፡ተጸግዒ፡ወዓ
ሐቱ፡ዘእም፩ገጼ፡ው

እቱ፡ወደፈደዋዊ፡፪ዊ
ኛጋጉ፡እምኒ፡ግዘፋሰ
እምዊ፡ውስተ፡፩ዊንጋ
ጉ፡ዮ፡ንስቲቱ፡ስቱረቱ፡
እንዘ፡ደበውዑ፡ውስቴ
ቱ፡ሐብለ፡መሎህት፡ወ
ማዕከሉ፡ዓውዲ፡ክበበ
ኒ፡ተኵሳተ፡በበመሰፈ
ርት፡፴ሐየውንት፡ዘደመ
ሰሉ፡ከመ፡እንቶ፡እሰናን፡
እሰ፡እሙንቱ፡ያሉዕሉ
ቱ፡ወያቴሐትዋ፡ለመዋ
ቲዓ፡ዲሉ፡ዐእኑ፡ዝ፡ዐኀ
ብለ፡ብርተ፡ተጠን፡ምሰ
ሉ፡ንስቲቱ፡ሐዊን፡ዘያሰ
ምኩ፡ኀበ፡እሉከቱ፡እሰና
ን፡ሐየውንቱ፡ወሶበ፡ዮዲ
ውዊ፡ዓዋዲ፡ውእቱ፡ደዊ
ዓሉ፡፩እምእሉ፡እሰና
ን፡ሰሐዊን፡ንዑስ፡ዘእኁ

ዝ፡ሰንብዕ፡ብርት፡መዋ
ቂዓ፡ዲሉ፡ዘደመሰሉ፡ግ
ብረቱ፡ከመ፡ሰፈሮ፡ያ፡ኒ
ሀቢ፡ወሶበ፡ደፃዓና፡፩እ
ሉ፡እሰናን፡ያዊዓን፡ርእ
ሱ፡ውእቱ፡ሐዊን፡ንዑሰ፡
ዘደበሖዮ፡ውእቱ፡ሀብዕ፡
ብርቱ፡ለመዋቂዓ፡ዲሉ፡
እሰክ፡ደቴሉዓሉ፡ወሶበ፡
ደቴኀደግ፡ውእቱ፡ሐዊን፡
እም፩ሰኑ፡ደቴሉዓሉ፡ዕ
ሉሁ፡ወያደኒን፡ርእሶ፡መ
ዋቂዕ፡ወደዘብጠ፡ሰደሉ፡
ውእቱኒ፡ሐዊን፡ደቴእኁ
ዝ፡ዐካልዕ፡እምእሉ፡እሰና
ን፡ሐዊን፡እስከ፡ደቴሐቱ፡
ወደቴኀደግ፡እምኒሁ፡በ
ሰሐብ፡ዘመሎህት፡እንተ፡
እኁዝ፡በኀብሉ፡ውስተ፡
እምዊ፡እዋዲ፡ወበእሉ፡

ዕሴናን፡ዘፍትዒሙ፡፳
እንዘ፡ይትባረዩ፡ሐዲን፡
ንዑሰ፡መቅዖ፡ዲሉ፡ወበ
ትትሐት፡ይፌጽሙ፡በበ
ትሉቶ፡ወቺን፡ሰናታት፡
መናሌት፡ወሰያሌይ፡ወ
እንተ፡ውሰሙኒ፡ሰውእቱ፡
ናውዲ፡ከዕበ፡ዐቱ፡እስ
ናን፡ዐቱ፡በዙኙ፡ዘደርጓ
ቀ፡በበመሰፈርት፡፴ዲ፡
እምኖሉ፡ወዐቱ፡ይቲ
እንግ፡በሐዲን፡ዘታሐቲሁ፡
ፌጼሙ፡ወቺን፡ሰኛሉ፡ሰ
ናተ፡ወይክሉ፡ዕጥደ፡ፌ
ዲን፡ዘትኩሉ፡መትሐቲሁ፡
ዘይመሰሉ፡እፉሁ፡ከመ፡
ምሕሬው፡ፍቁ፡ወካሉፋ፡
ንጥዲ፡ኢመሉዕሉቲሁ፡
ሰውእቱ፡ዘየንበር፡ዓበ
ረት፡ዘምሰሉሁ፡በክበብ፡

ወይትአኃዝ፡በሰኑኒ
ሁ፡ምሰሉ፡ሰንን፡ንዑ
ሰ፡ዘርእሰ፡ናምዲ፡ሰ
ታሕታይ፡ኗፕዲ፡ወመ
ሉፉሉቲሁኒ፡ሰውእቱ፡
ዐ፡ፌብኗይ፡ኗፕዲ፡ዘ
የኀብር፡እምሳሉ፡ምሰ
ሰ፡ምሷሌሁሙ፡ወዕቱ
ሰ፡ዓበረት፡በእምኁሰ፡
ማዕተብ፡ወዐቱ፡፲እፌ
ጸፈሐን፡ወከመዝ፡ዓበ
ረቱሙ፡ለ፩ሁሙ፡ናፕ
ዲያን፡ሰእሉ፡የናውዲ፡
ሰጊዜ፡ወቺዕ፡ወቅኩሳ
ን፡እሙንቱ፡በ፩እፉሁ
ሙ፡በዓዲም፡ዘማዕከ
ሉ፡ወዘእፍእ፡ወናዲ፡
ዐ፡ካሉናን፡ኗፕዲ፡ዶን፡
፬ቱ፡እሰ፡የናውዲ፡ሰ
ኑሉቱ፡ሰናታት፡፯እ፡

እምኔሆሙ፡ቀናያን፡በ
ዕቅፕዲ፡በእሰናን፡ከመ፡
ተፐምያን፡እፕዲያን፡
ወ፫በዑዲን፡ዓበረቱ፡እ
ሙንቱ፡የምጵቲ፡ባጸ፡ወ
፻ገሰ፡እምጵ፡ዘየኗበሉ፡
ወሰንኢሁኒ፡ጸበዘርኒ፡ወ
ካሉዐኒ፡ርጉቡ፡ወዖቱ፡
ወየኗውጸሙ፡ሰፍኖሉ
ሙ፡ኗፕዲያጸ፡ወባሐ
ቱ፡ዕሰናኒሆሰ፡፫ቱ፡ወ
ሸሌሙ፡ጴት፡እስዙ፡
እሰናን፡ምሰሰ፡እሰናን፡
፩ምሰሰ፡ካሉዐ፡እሰኗ፡
ይትሬጸሙ፡፬ቲሁሙ፡
ወእሙንቱ፡ትኩዓን፡በ
ገጸም፡ውስተ፡ናውጽ፡
ዘማዕከሉ፡ዘእፍእ፡፫እ
ምኔሆሙ፡ወሬብእሙ፡
ዕ፩ርእሱ፡ይበውዕ፡ከ

ማሁሙ፡ውስተ፡ሰተረ
ት፡እዴ፡እዴዴ፡ዘማዕ
ከሉ፡ወበካእሳ፡በእሰ፡
ጀበ፡ውስጣ፡ወሰተ፡ሰሌደ፡
ሐዲጀ፡ጸፈሐ፡ዘአሠሩሉ፡
በዘብጀ፡ሰዴሰ፡እጀዐሉ፡ወ
ውስተ፡ማዕከሉ፡ሰውእ
ቱ፡ሰሌደ፡ሐዲጀ፡ከሴዌ፡
ዘበጀ፡ዘከጀ፡በዙ፡ትሰወ
ውስተ፡ከበበ፡ወይመሰሉ፡
ከመ፡ወሉተ፡ኵሉ፡ወው
እቱ፡ይትእኃዝ፡በሉናን
ኒሁ፡ምሰሌ፡እሰናን፡ንዑ
ሰን፡ዘሀሰ፡ወቀበር፡እሰፍ፡እ
ምዲ፡እንተ፡በመቅረተ፡
ሰሉዲ፡ወናዲ፡በማዕከሉ፡
ሰውእቱ፡ናፕዲ፡ተኩዓን፡
፲ወ፬እሰናን፡ንዑሰን፡ዘ
ዐሙ፡ይሰምዒ፡ሐዲን፡ን
ዑሰ፡ዘይትአኃዝ፡በኑኀሉ፡

ምስሰ፡ሐዲን፡ዘይዘከ
ሙ፡ሰሐዲን፡ዘይቀውም፡
መሉዓሉት፡ዓውዲ፡ለ
መእዓዘ፡ሕንን፡ዘዓፕዱ፡
እኄቸ፡ኅብረቱ፡በእም
ዒለ፡ምኅራመ፡ዕፉ፡እም
ዱኅሬ፡ተንሰጉ፡እሉ፡ክ
ሉሙ፡በዐፃታሆሙ፡ዐ
ሰቂሉ፡፫መሉሀቀ፡ወእሀ
ባሉ፡ውስተ፡ኦቀማጽኖ
ፐጽያኛ፡ዘየኅቢ፡መሉሀ
ተ፡ይሰተሉ፡በሕገሉ፡ዘዐ
ተሳቸዮ፡ውስተ፡ዓምጽ፡
ገዜፎ፡ዘየኅውጽ፡ዘጊዜ፡
ሙቄዶ፡ወ፪መሉሀቀ፡ዘዐ
ፋን፡ይ[illegible]
ሰቸ፡እም[illegible]ወ[illegible]
ሰጊዜ፡[illegible]ተ፡፫
እምሰሐ፡ወ፩[illegible]
ወሰበ፡[illegible]መሉሀቀ፡

ንቢያ፡በ፩ሰዓት፡የዓው
ዱ፡፬እዋዱያን፡፡ወይ
ዋቀሙ፡ዱሉ፡፩ጊዜ፡፡ወ
እምዝ፡ይቀእንዝ፡ሰነ
ኑ፡ውስተ፡ሰዓዋዱ፡በእ
ፌ፡ሐዲን፡ቀዋሚ፡ወያ
ንብዕ፡ዉዳተ፡ለኍኅቱ
ያን፡በቀተ፡ዓ፡ሰዓታተ፡
ወእሙንቱ፡የዓው
ዱ፡እሰከ፡፪ሰዓታት፡
ወየኃድግ፡ሐዲን፡ውስ
ተ፡ከበብ፡ማዕከሉ፡ወ
ፊዱ፡ወይእኅዝ፡በ፩ሰ
ን፡ወውእተ፡ጊዜ፡ይወ
ርድ፡ሐዲን፡ዘይመሰ
ሉ፡ከመ፡ዕፌ፡ሉያ፡ነሀ
ቢ፡ወይዘብጦ፡ለሐዲን፡
ዘመቅከሰ፡ሐዲን፡ቆፐ
ሚ፡ወያርኅቆ፡እምኅበ፡
ይቀእኅዝ፡ምስሌ፡ሰን፡

ዘየዓውዱ፡ወውእቱ፡ሰ
ብ፡ይዋቃዕ፡ዱሉ፡፲ጊዜ፡
ወእምዝ፡ያገብዕ፡ዑዱ
ተ፡ለሐፃውንት፡ሐዲን፡
ዘኍሉቄ፡ሰዓታት፡ወበ
ዘከመዝ፡ግብር፡እንዘ፡
ይትበረዩ፡ኵሉሙ፡፲ሀ
ሙ፡ይፈጽሙ፡ኍሉቈ፡ሰ
ዓታቲሆሙ፡ጥዒ፡ዱሉ፡
ወሶበ፡ይፈትዱ፡ከመ፡ይ
ዋቻዕ፡ዘእንበለ፡ኍሉ
ቈ፡ያርዓትዎ፡በሐዲን፡
ኆሡ፡ዕሐዲን፡ዘይመ
ሰሉ፡ከመ፡ምሕራወ፡
ዕፁ፡ወውእተ፡ጊዜ፡ይ
መቻዕ፡እሰከ፡ይነብር፡
መሉሀቱ፡ዲበ፡ምድር፡
ወካዕበ፡ተፈነወ፡ምስሉ፡
ዕፀ፡መስቀሉ፡ዘበኍር፡፲

ሑ፡መጽሔታት፡ዘኖቅ፡
ዕፁብ፡ግብረቶሙ፡ለ፩
መጽሔት፡ሠዑሉ፡እን
ተ፡ውስቴሙ፡ሠቀለ፡እግዚ
እትኑ፡ማርያም፡ምስለ፡
ፑቱር፡ወሉዲ፡ወውስተ፡
ካሉ፬፡ሠቀለ፡ሰተለቱ፡
ለመጽኃኢን፡ወእለ፡ሰእለ
ቱ፡እንዘ፡ኅቱማን፡እንተ፡
ታሕቱ፡በዕቁቍ፡ወእንተ፡
ኀቀሎ፡በማኅው፡ሰበ፡ይ
ርእዩምሙ፡ዕብን፡እጽ
ማሰ፡እምርኍት፡ይትሐ
ወኮቀወየኅውጽ፡ወሶበ፡
የዓተቱ፡እምኔሆሙ፡ያረ
ሙ፡ዘንተ፡ጽሕፍን፡ሰኔ
ሙ፡ንሰቴታ፡እምኔ፡ግብረ
ሆሙ፡ወኮሱ፡ጽፕቲሆ
ሙ፡ዕፁብ፡ንደግን፡ከመ፡

ይኩን፡ዝንጋኄ፡ለሰማዕ
ያን፡ሰብሐተ፡ለአብ፡ዘመ
ሐርሙ፡ለተጋባሬ፡እዴ
ዊሁ፡ዘከመዝ፡ጥበበ፡
ወሰጊድ፡ለወሉድ፡ዘፈነ
ወ፡ዘንተ፡ኅሡሎሙ፡ጸእ፡
ጸሶቦሙ፡እኩቴቱ፡ለመ
ንፈስ፡ቅዱስ፡ዘዓቀቦ፡ለ
ንጉሥ፡ቈስጠንጢኖስ፡
ሎቱ፡ይደሉ፡ክብር፡ወሰ
ብሐት፡ይእዜኒ፡ወዘለ
ፈኒ፡ወለዓለመ፡ዓለም፡
በስመ፡አብ፡ወወልድ፡ወ
መንፈስ፡ቅዱስ፡፩አም
ላክ፡ድርሳን፡ዘደረሰ፡ር
ቱዓ፡ሃይማኖት፡በእ
ንተ፡ቅዱስ፡ወክቡር፡ወ
ስቡሕ፡ዕፀ፡መስቀል፡ዘእ
ግዚእነ፡ወመድኃኒነ፡ኢ

የሱስ፡ክርስቶስ፡ዘይት
ነበብ፡በዕለተ፡ተጸሚቱ፡
ሰንበት፡በበዓለ፡መሰ
ቀል፡በሰላመ፡እግዚአ
ብሔር፡አሜን፨እግዚ
አብሔር፡ሀበኒ፡ልሳነ፡
ጥበብ፡ከመ፡እእምር፡
ቃለ፡ዘእነብብ፡አንድ
ሐኒ፡በጽጋሒ፡ወወሰከ
ኒ፡ዕዝነ፡በዘእጸምዕ፡
ወተጋሣጸ፡እግዚአብ
ሔር፡ክሡተኒ፡ዕዝንየ፡
ከመ፡ዕዚኑ፡ወእንጋር፡
ለሰማዕያን፡ዘዕዝን፡
ዕክርስቲያውያን፡ነገ
ረ፡መስቀል፡ዘቀፀበ፡
እትናገር፡ዘተከሥተ፡
የም፡ለኢትዮጵያ፡በ
መዋዕለ፡መንግሥቱ፡

ለዲፒቲ፡ዘከመ፡መንግ
ሥቱ፡ለቈስጠንጢኖስ፡
በከመ፡ይ፡በ፡ፈሐፐርዩ፡
ጸውዑስ፡ሉሳን፡ዕፍረ
ቲ፡ወነቀዓ፡ጥበብ፡ወነ
ገረ፡መስቀሉስ፡ለዓር
ቶማን፡ዕበዴ፡ይመስሉ
ሙ፡ለነስ፡ለእለ፡አመኑ፡
በኀይሉ፡እግዚአብሔር፡
ውእቱ፡በዘንክሉ፡ተታ
ውሙቱ፡ለኵሉ፡ኀይለ፡
ሰይጣን፡ሰዕሉን፡ወበእ
ከይ፡ለዘይመ[illegible]ግን፡
የም፡በርህ፡ሠረቀ፡ለ
ብሔረ፡አግዓዚ፡መስቀ
ሎ፡በሐየ፡ጽድቁ፡ዘኢየ
ዓርብ፡የም፡በእንተ፡
ርእበቱ፡ለቅዱስ፡መስ
ቀል፡ይትፌሥሑ፡ለእ

ትዮጵያ፡እድባሪሃ፡ወይ
ትሐሠያ፡እውግሪሃ፡ወ
ዕፀወረገዲም፡ይጠፍሕ፡
በእቅፁቲሆን፡የም፡ተሰ
ህያ፡እብህርቲሃ፡ለኢት
ዮጵያ፡በእንተ፡ክሡተቱ፡
ለክቡር፡መስቀል፡ወቶሐ
ሰያ፡ደሰያቲሃ፡የም፡መ
ስቀል፡ረሰያ፡ለኢትዮጵ
ያ፡ብፁዕ፡ሙሐዘ፡ሰ
ብሐት፡ለወይኑቱ፡አመ፡
ብጽሐቱ፡ኀበሃ፡ቅዱ፡ወ
ዱሰ፡ዘእዴም፡ቅሙተወ
መንክር፡መዓሙ፡የም፡
እስተርእየ፡በኍኁ፡እዝማ
ን፡ንጋሁ፡ለዲፒቲ፡ዘተሠ
መየ፡ቈስጠንጢኖስ፡አ
ዲስ፡ዕፁ፡ዘሰፍሐ፡ዲቢ
ሁ፡ጥህድ፡እንዜ፡ዓለም፡

የማኖ፡አስተርአዮ፡ወተ
ዓውቀ፡ብርሃን፡ንጹሐ፡ሰቀ
ለ፡ስብሐቲሃ፡ዕኢትዮጵ
ያ፡ታብዕሉ፡ምስለ፡ውሉ
ዳ፡ወአዋልዲሃ፡ወአስተ
ርአዮት፡መስቀል፡ዋህዩ፡
ዘኮነት፡ታብዕሉ፡ትኩት፡
ወስሚዓ፡ወይእዜ፡ስ፡ግ
ሀዩ፡ኮነት፡ኪያሆሙ፡ወለ
ታ፡ጽዮቀ፡ክሳዴ፡ጸውሩ፡
ታብዕሉ፡ዮም፡መስቀል፡
ዋህዩ፡ንጉሥ፡እምህየ፡ው
ስተ፡ብሔረ፡ኢትዮጵያ፡
ዘደኅው፡ኖ፡ፀወነ፡ለሀገረ
ቅኒ፡ዮም፡ተፍሥሐ፡ተመ
ስቀል፡ወሣሕያት፡ተሰፍ
ሐ፡ውስቴቱ፡ዓለም፡ዮም፡
መስቀል፡አዋከየ፡ውስተ፡
ምድር፡ወእጽያሜ፡

ዮም፡መስቀል፡አስተር
አየ፡ትእይርቱ፡ለጸውሌ፡
ዮም፡መስቀል፡አስተር
አየ፡ለነ፡ትዕዛርቱ፡ለሰ
ውሉ፡ዮም፡መስቀል፡
አስተርአየ፡ለነ፡ጊዜ፡ቶ
ትር፡ዘተዴዴቁ፡ከሙ፡
እንተ፡መዐረቲ፡ግብቀ፡
በሀገረ፡ደማስቆ፡ለሰዩ
ፈ፡ዮም፡መስቀል፡አስ
ተርአየ፡ለነ፡መዓርገ፡አ
ራተ፡ሰአሬ፡ዮም፡መስ
ቀለ፡ አስተርአየ፡ለነ፡
አረፍተ፡ጽሉዕ፡ዘማኅ
ከሉ፡መስቀል፡ተስፋ፡
ለእለ፡አልቦሙ፡ተስፋ፡
መስቀል፡ፀወን፡፡ወእ
ምዝ፡ሰምዑ፡ንንግር
ክሙ፡አፍቅሩኒ፡ሐዝ

በ፡ኢትዮጵያ፡መሢሐ
ውያን፡እለ፡ተጋብኡ፡ኀ
ሙ፡እምርኁቅ፡ወእም
ቅሩብ፡ውስተ፡ዛቲ፡ቅ
ድስት፡ቤተ፡ክርስቲያ
ን፡ከመ፡ትግበሩ፡ለክቡ
ር፡ዕፀ፡ሕይወት፡ከመ፡
ታእምሩ፡ወትስምዑ፡
ዘወፅአ፡ምስሌሁ፡ዕፀ፡
መስቀል፡ደገተር፡ብዙ
ኅ፡እምኅ፡ለማኅደረ፡
ሕይወት፡ወከመ፡ውእ
ቱ፡መሣግሪሆሙ፡ወከ
ሙ፡ውእቱ፡ጋቡራኒሆ
ሙ፡ወጉ፡ለቱ፡ዕእማን
ቱ፡ደገትር፡፳ለቱደሚ
ት፡ደብተራ፡ዘበኑኑት፡
እምማኒሃ፡፳በእመት፡
ወበገቦ፡እመት፡ወስዴግ

ሚት፡ደብተራ፡እምማኒ
ሃ፡፳በእመት፡ወሠሐለ
ቲ፡ደብተራ፡እምማኒ
ሃ፡፳በእመት፡ወሰራብ
ዒት፡ዓፀድ፡እምማኒሃ፡
፲ወ፳በእመት፡ወሰንም
ቲ፡ደብተራ፡እምማኒሃ፡
፳በእመት፡ወሰሣድሲት፡
ደብተራ፡እምማኒሃ፡፻በ
እመት፡ወሰስብዒት፡ደብ
ተራ፡እምማኒሃ፡፲በእመ
ት፡ወደኢት፡ጥዳሜ፡ደብተ
ራ፡ወተተየ፡ዓፀድ፡ብዑድ፡
ገብረ፡ወምንትቱ፡ወፊራ፡
ወቀንኔት፡እንተ፡ማቀከሉ፡
ወእምሰፈ፡፳አቅማዲሃ፡
ሥርግዋን፡በወርቅ፡ወበ
ቀለም፡ወሙጽአ፡እቀማ
ዲሃ፡ዘምስሌ፡ፍግዳት፡

ዘምስሉ፡ገዚፍ፡ጣዑሬ፡
መካን፡ዘጸጸንቁ፡መካን፡
ወሳቅው፡ሙጽእ፡ሕቀማ
ዲ፡ወኖተ፡እጂም፡ዲገቲ
ሬሁ፡በፃቅዲው፡ኩቷን፡
ወበኣሬ፡ያከንት፡ዘኣብሬ፡
ዲርክኖ፡ወበሐመሖሚ
ሖ፡ዘጣዑር፡በቶርጸቶ፡
ወኖኾፍ፡በዕደ፡ዘሑሬዮ፡
ጣብሬ፡እዲ፡ኬንያ፡ዘመር
ፍቀ፡ወመንጦሳእቷኒ፡ዘ
ደሑውር፡ርፋቀ፡ምስሌ
ሁ፡እንተ፡ጽነፈሁ፡ዕኀበ፡
ፉኣተ፡ወእንተ፡ውስጦ፡
ጣፃፔ፡መንጦሳቀተ፡ኣዑ
ሬ፡ጣብሬት፡ምስሌሁ፡ዕዲ
ብቶሬ፡ወእንተ፡እፍእሁ፡
ዕዲብቶሬ፡ሠርጣው፡በ
ጣብሬ፡መርፍቀ፡ወጽንፈ፡

ደብተራ፡ትሰፋቁ፡ምስ
ሉ፡ጽንፈ፡ዲብተራ፡ሳጵ
ሳዴ፡ዘሀሉ፡ታሐቲሁ፡
ወቦ፡ውስተ፡እፍቲ፡መ
ታጣርት፡ሳፋ፡ጸፈሐን፡
ወመትሐቲሆሙ፡ዕመ
ታጣርት፡ርፋቁ፡እዴም፡
ቀመካዴዴ፡ሆሙ፡ም
ስዕ፡መኖንፈ፡ደገትር፡
ወመሖቁሖቲሆሙ፡ዕ
እሬፍተ፡ደገትር፡ኖኑ
ፍ፡በጽፍር፡ደገትር፡
ክመ፡ኤዴጼው፡መታጣ
ር፡ኤበታሐትቱወኤበ
ሳፋሖ፡ወቦኑ፡ዕደገተ
ር፡መኣስወ፡ዘፈተሉ፡ከ
ታን፡ፀኣዲ፡ወዘኣብሬ፡
ያከንቱ፡ወኣዱ፡ቦኒኖ
ፃዲተ፡ዘእዲምሑወቀማ

ጥሬሆን፡ዘበቀፀ፡ሐቁ፡
ዘእኍዝ፡በፈተሉ፡ከታን፡
ፀኣዲ፡ወዘኣብሬ፡ያከን
ቱ፡ወዘዴትእኋዝ፡ቀፉ፡
በፈቷሖ፡ዘውስተ፡ኖፃ
ዲተ፡እንተ፡ቶጽገበ፡ደ
ገቱር፡ወዕእርቀቲሆን፡
ወሰደገትሬ፡ሰብእቲ፡ኤ
ንተ፡ዴእቲ፡ፍጸሚ፡ማ
ኀበር፡ዘዲገትር፡ወኖ
ሖቶ፡ኖፃዲቲሃ፡፲ወ፲ቱ፡
ወተጽገብኒ፡ከማሁ፡
ኖፃዲቲሃ፡ወኍሖቁ፡
መታጣርቲሃ፡፲ወ፲ዘ
ውእቱ፡ኖፃዲተ፡ኄዴ
ም፡ወዕሰጽሴተ፡ደብ
ተራ፡ኖፃዲቲሃ፡እምዕ
ፈ፡ወ፳ቱ፡እምሰፈ፡ቀ
ማኖሬሃኒ፡ወመታጣር

ቲሃ፡ከማሁ፡ወመንጦሳ
እታቲ፡ከማሁ፡ሠርጣ
ው፡በጣብሬ፡መርፍቀ፡
ወገቲ፡ዕዴእቲ፡ደብተራ፡
እንተ፡ጠፈፌ፡፲ወ፰መ
ማስጠ፡ያንስንሳ፡ምስ
ሉ፡ደብተራ፡ሐምሲቱወ
ኖፃዲቲሃኒ፡ኖፃዲተ፡ሙ
ፃዲሃ፡ዕሠስኖ፡ወከማ
ሁወዕሐምሲተ፡ደብተ
ራ፡ገቲ፡፲ኖፃዲተ፡፳እ
ምዕፈ፡ወ፳እምሰፈ፡
ቀማኖሬሃኒ፡ወመታጣ
ርቲሃ፡ወመክየዲ፡መታ
ጣርቲ፡ከማሁ፡ወገቲ፡ዕ
ዴእቲ፡ውስተ፡ክንፈሬ፡
ቀሬፍተ፡፳ወ፳መማስ
ኖ፡፲ወ፳እምሰፈ፡ኖፃ
ዲቲሃኒ፡ወሙኣ፡ወመ

ማስጢሃ፡ለማህ፡ወዓቴ፡
ተጼመር፡ወትስናስሉ፡
ምስለ፡አረፍተ፡ዲብተራ፡
ራብዒቲ፨ወእንተ፡ዲእ
ቲ፡በእዴ፡ጎብረቶ፡በአም
ሳለ፡ጽርኅ፨ወለዴእቲ፡ዲ
ብተራ፡በአምሳለ፡ራብዕ
ቴ፡እንተ፡፳መዓቅፐቲ፡
እምሐብሰ፡ከቶን፡ፀዓዲ፡
እሉ፡ዓመት፡መንፈቀ፡ዓ
መት፡ጽፍሐሙ፡አሐቲ፡
ርብዕቱ፡ውስተ፡ዕረፍ
ተ፡ዲብተራ፡ዘየማን፨ወ
ካልዕቱ፡ውስተ፡አረፍ
ቱ፡ዘፀጋም፨ወኅበ፡ዴተ
ራክቡ፡፳መዓጽፐቲ፡ቦ
ን፡፳ቱ፡መታኅርተ፡ዓረፍ
ተ፡ዲዓትርቀወውስተ፡ክ
ፍፍረሆን፡ለእማንቱ፡መ

ታኅር፡በቶን፡፳፰ቱ፡ኖ
ዓዲት፡፱በሰረረ፨ወ፱በ
ሰረ፨ወመማስጢረሆ
ሙንኄ፡ለማህ፡በዘዴ
ትአኅዞ፡መዓቀፐቲወ
ዓዲ፡እንተ፡ውስጡ፡መ
ዓጽፐቲ፡ቦመንጦላዕ
ቲ፡ንኩር፡ዘኢየኀብር፡
ጎብረተ፡ምስለ፡ካልዓ
ኒሆ፨ወበገቦሆ፡ለውእ
ቱ፡መንጦላዕቱ፡ዘዴኔ
ጽር፡መንገሠ፡መዓጽ
ፐቅ፡በቶ፡ሠርጕ፡ሠና
ዴ፡ዘገብሬ፨መርፍቅ፡
ወእንተ፡ገቦሁ፡ዘዴኔጽ
ር፡እንተ፡ውስጡ፡ዲብ
ተራ፡ዘራብዕ፡ዘውእቱ፤
በአምሳለ፡ጽርኅ፡ዓዑ
ር፡በአምሳለ፡ዶም፡ዘ

ቦቱ፡ብዙኃ፡ቶጽሉ፡ወጽ
ጌያቲ፨ወፍሬያቲ፨ወእ
ምሠርው፡ለውእቱ፡አ
ምደ፡ደወፀአ፡፷አራዊ
ት፡ምጽር፡፬እምሰሬ፨
ወ፲እምሰሬ፨ወምዩጽ፡
ገጸሙ፡መንገለ፡ገጸ፡ዓም፡
ወጦሉቀሉት፡ርእሶ፡ለ
ውእቱ፡አምድ፡ርፋጀ፡በአ
ምሳለ፡መትረጽ፡እምሐ
በሰ፡ከቶን፡ዘኅብረ፡ያ
ክንቲ፨ወሰዴ፨መመሐቀ
ሐቲሁሰ፡ለውእቱ፡መቅ
ረጽ፡ትኵዓን፡ዘበርፍዓ
ቲ፡፭መኃትው፡ዘኅብረ፡
ያክንቲ፡ወቦ፡፳አቅፐፍ፡
ውስቴ፡ገበዋቲሁ፡ለው
እቱ፡መቅረዝ፡፬ያተው
ም፡በሰሬ፨ወ፬ዴ፡ያተው

ም፡በሰሬ፡ወገጾሙ፡ስ፡ዴ
ኒጽር፡ውስተ፡፩ለውእቱ፡
ማኅታወ፨ወእሙንቱሰ፡
አዕፃፍ፡ገበዋቲሆሙ፡
ወእንጋዲቲሆሙ፨ወዘገፃ
ቲሆሙ፨ወአፅጋሬሆሙ፡
ወአርቲሆሙ፡ከቡር፡እ
ምሐብስ፡ከቶን፡ሐመለ
ሚሉ፡አክናፌሆሙ፨ወአ
ፋሆሙ፨ወበእንተ፡አዕዴ
ንቲሆሙ፡ዘሰዴ፨ወዓዴ፡
ክሣውዲሆሙ፨ወእቶቸያ
ጸሆሙ፡ዕውድ፡ሽመ፡ኄ
ሉቶቱ፡በሐብስ፡ከቶ ሆ፡ጶ
ዴህ፨ወዘበዓቲሆሙ፡ጎ
ቡር፡በአሐብሰ፡ከቶን፡ዘዲ
ፋያን፡በሰርየቶ፡ሐመሉ
ሚሉ፨ወበሰርየቶ፡ተደ
ሀ፨ወውስተ፡ክንፈራት፡ዑሀ

ሳህ፡ዕዴኤቴ፡መንጦሳዕ
ቶ፡ባቴ፡፫ኖጺጺቶ፡ወ፫መ
ማዕኖ፡ዐዘተእኅዝ፡ምዕ
ዕ፡ወፊዕ፡ኖጺጺቶ፡ባቴ፡፫
ኖጺጺቶ፡ወዘተዕናዕሌ፡
ዐ፫ቶ፡መማዕኖ፡ዘውዕ
ቶ፡ከንፈር፡መንጦሳዕቶ፡
ወፈብፅኄት፡ዲብተፈ፡
እንተ፡ዴኤቴ፡ዐእምሳሴ፡
ጸርኄ፡ኖጺጺቶ፡፲፩ወ፲
፫ወ፬ው፡ዕቶ፡ውእቱ፡መ
ኀ፯፡ታጺማ፡ቶ፡ወውዕቶ፡
ኀሏቁ፡መዕመክ፡ቀማኖ
ሩሃን፡ጠመታኅሬሃኒ፡ወ
መሠየዪ፡መታኅሬሃ፡ከ
ማሀቀወእዘቀታ፡ጠፊሯ
ዕ፡ርፏቋ፡ዐሠርኀ፡ዐዙ
ኄ፡ዐ፡ዘዐጀሐፈትቀወዐ፡
ዘዐርፑኅ፡ዘኅዑር፡ዐ

ተርፀቱ፡እምአሌዐፎ
ፀኄዾኄጺኟ፡ወቀዲሐ
ን፡ወሐመሌሚሳን፡ወ
ዘኄብሬ፡ያክንተ፡ወደ፡
ርክኟ፡ወቦ፡መንጦሳዕ
ተ፡ውዕተ፡ኖኄቶ፡ዕው
እቶ፡ዲብተፈ፡ሩብፅ፡ኀ
ዐ፡ዴተሬክብ፡ምኬሴ፡
ዲብተፈ፡ሠርጓው፡መ
ንጦሳዕቶ፡ዐብዙኄ፡ኂ
ኘቱ፡ዘኤዴቶክሀሌ፡ዴፈ
ክርዎ፡ሰሰገጼ፡ክፍሌ፡
ዐሌብሷ፡ዘኄብሬ፡ዲር
ክኟ፡ወክፍሌ፡በኄብ
ሬ፡ያክንተ፡ወዕዴ፡ወሐ
መሌሚሌ፡ወቦ፡ውዕ
ተ፡፩ወ፲፪፡ሠርኀ፡ዐርፍ
ኄቱ፡ዘኤዴመዕሌ፡፩
ምዕሰ፡ኀሌዑ፡ወመሌ

ዕሌተ፡ሠርኀ፡ማቁክሳ
ዴ፡ጓዑፊን፡፲፪እዕፐፑ፡
ዘኖተ፡እጺም፡እርእያሠ
ሙ፡ወመሌዕሌተ፡ርእሶ
ሙ፡ዕእሙንቶ፡እዕፐፑ፡
ጸሐፊተ፡ዘዐርፍኄተ፡ወ
ክመዂ፡ዴብሌ፡ቻሌ፡ተቶ
ክሐተ፡ሐዴመተክ፡ዐፑ
ሠሐ፡ወዐኍሀኂተ፡ወተዐ
ጸሐ፡ባቴ፡ኀዐ፡ጸሳእቶክ፡
ዐጸፍሬቶ፡ወዐእንቴ፡ዘ
ባኖ፡ዘዴኈጸር፡መንገዕ፡
ዲብቶፈ፡ሣሌፅ፡ሠርጓ
ው፡ዐርፈዺቶ፡ክመ፡ኀሌ
ፄኌሀ፡ወ፡ኖጺጺቱሀ፡፫
ወጨኈማሰጤሁኔ፡፫ዐ
ዘዴቶእኅዝ፡ምዕዕ፡ሳ
ዕሳዴ፡ክንፈሬ፡ኖኄቶ፡
ወሉቶኔ፡ሰክንፈሬ፡ኖ

ኄቶ፡ክማሁ፡፫ኖጺጺቴ
ሁ፡ወዕሣሌፅ፡ዲብተፈ፡
፲ኖጺጺቴሁ፡፫እምሰፈ
ወ፫እምሰፈ፡ቶማኘሬሃ
ኒ፡ወመክየዪ፡መታኅሬሃ፡
ክማሁ፡ወመንጦሳዕታ
ኒ፡ሠርጓው፡ዐዓብሬ፡መ
ርፍቁ፡ወውዕቶ፡ክንፈኖ
ኒ፡ዕመንጦሳዕቶ፡ዖቶ፡፫
ኖ፡ፃጺቶ፡ወ፫መማዕኖ፡
ዐዘዴኽዕሌ፡ምኽዕ፡ጠፈ
ሬ፡ዲብተፈ፡ወዖቶኔ፡ዕጠ
ፈ፡ዲብተፈ፡ክማሁ፡፫ኖ
ፃጺቶ፡ወእጺ፡እንተ፡ክን
ፈኖ፡ሰውእቶ፡ጠፈሬ፡ዲብ
ተፈ፡ሣሌፅ፡ዖቶ፡፲ወ፪
መማዕኖ፡ዐዘዴዕምክ፡
ወዴኽናዕሌ፡ምዕሰ፡ዲብ
ተፈ፡ኀሌኄዴ፡ዖቶ፡፲ወ፪

ሰቈረቱ፡ዘኅቡር፡በናጻደ
ቱ፡ዓደዱም፡በዘደበውዕ፡
መማሰጠ፡ደብተራ፡ሣሉ
ሰ፡ወሰሎቱኒ፡ለደብተራ፡ከ
ሉ፤ርናጻደቲሆ፡፬ውሰ
ተ፡፭መለመከ፡ቀማፕረሁ
ኒዋ፩ውሰተ፡ደም፡መስ
መክ፡ቀማፕረሁኒወመ
ከየደ፡መታጎረሁ፡ከማሁ፡
ወለደብተራ፡ቀደማዩ፡
እንተ፡ውስጡ፡ዋንቱ፡፳ደ
ብቱራ፡ዘዩሲውር፡ቀደማ
ዩ፡ናኅተ፡ብዑድ፡ጎብረቱ፡
ውስተ፡መሰመከ፡አሐበ
ቱ፡መታጎር፡በከመ፡ከሐ
ዒኒሁ፡ወጸውር፡ጠፉ፡
ምስዕ፡ክንፈረ፡ጠፈር፡ደጎ
ማዩ፡ርፑዓት፡ምሰ፡ናደ
ዷቲወመማሰጥ፡ወሰው

እቱ፡ደብተራ፡ጽዑፍ፡እ
ንተ፡ቻሕቻዩ፡ጽንፋ፡፲
እመቱ፡ወመንፈቀ፡እመ
ቱ፡ወሰቀሰዩ፡ጽንፉ፡መ፳
ገዕ፡ገጸ፡ጠፈረ፡ደብተራ፡
ዘናኅቱ፡ኅበ፡ደቱአኀዞ፡
፳ሆሙ፡ጽሖፉቱ፡፳እ
መቱ፡መንፈቀ፡እመቱ፡
ወኀበ፡ደቱአኀዞሂ፡፳
ሆሙ፡ደዐትር፡ዘዩሲው
ር፡ሰገጸ፡ናኅቱወጠፈ
ር፡ዘመሐቀሐቱ፡ናኅቱ፡
ኢከነ፡ርቱዓ፡ሠጠቱ፡ሰ
ደብተራ፡ምሥዋር፡ደ
ቀሙ፡ከቢብ፡ጓውእቱ
ከመ፡ቀሠተ፡ደጫ፡ናኃወ
እንተ፡ውስጡ፡ሰውእቱ
ደብተራ፡ሳብቀዩሩዓብ
ናወቀኑዩ፡ሠርጋዊሁ፡

ዘበርዋዓቱ፡ምሰሰ፡ው
ሳጢያቲሆሙ፡ለስሱ፡
ደዐትርወዋደፋደ፡ኑ
ኁ፡እምጠፈረ፡ናኅቱ፡
ደብቸራቱወጽፑሑ፡ዩ
መሰሉ፡ከመ፡ሰሌደ፡ወ
መዓዱም፡ጥቀ፡ሠርጋ
ዊሆወሠቀሰ፡አዕማ
ድ፡ርቡዓን፡ጎብረትወ
ዘሳቀሉሆሙ፡ሠርጋዊ፡
ከመ፡ቀሰተ፡ደመና፡ንፋ
ሑ፡ያሰቱርእዩ፡ዘበጎብ
ረ፡መርፍዕ፡ጥኑፋንወ
ፉሐተ፡እገረሆሙ፡ለአ
ዕማድ፡በሙ፡ሠርጋዊ፡
ከመ፡እንተአጥባቱ፡ር
ማናተወርቀ፡ሠዑስን፡
በፈተሰ፡ሚሳቲ፡ሐመለ
ሚሉቀወአዕማዲሆን፡

ሰደብተራቀ፡፷፫ቱ፡ለሰ፭ደ፡
አዕማድ፡ለ፴ኢ፡ከዋሰን፡
እማንቱወእኑዘን፡አዕማ
ድ፡ኅበ፡ደቱራ፡ክበ፡በ፳ሐ፡
ኀፂን፡ቀቡዓንወርቀ፡እ
ንተ፡ሰፈፉወእንተ፡ሰፈሂ፡
ወቀቱራን፡በቀትረቱ፡ሐፃ
ውንቱወበጊዜ፡ተከሰ፡ደ
ብቱራ፡ደትዋደደወእሙ፡
ደነሠትዋ፡ለደብተራ፡ደ
ቱሉለያወሠርጓዋቱ፡እ
ማንቱ፡በቀለመወርቀ፡
ቀደሐወሐመሉሚሉ፡
ወለማዕከሳዩ፡ዓፀድ፡ዘየ
ዓቢ፡ዘብዑድ፡ጎብረቱ፡እ
ምደ፡፩ደ፡ወዐሐቱ፡ለ፪
ኡ፡አዕማድ፡አሐተ፡አምደ፡
ደከውንወደቱዋደደ፡በ
በደና፡በሐፀውንተ፡ቀቡ

ዓኒ፡ወርቀ፡ወሠርጓው፡
እምዴ፡ወቀዕመ፡ቀደሐ፡
መሐመሓሚሖ፡ወፀዓዶ፡
ወሠዕሰ፡እናብስት፡ሠ
ዐሖ፡ውስቴቱ፡በቀሰመ፡
ወርቀ፡ወጽሕፈቱኒ፡በቀ
ዕመ፡ወርቀ፡ወርእሱኒ፡ሰ
እምዴ፡ከበበ፡ኅብረቱ፡ወ
ተዐዳ፡በወርቀ፡ወዖ፡ውስ
ቴቱ፡፫ሠዕሰ፡እናብስት፡
ዖውስቴቱ፡ጽሕፈት፡ዘደ
ፈሐመሙ፡በቸዕም፡ዘዓ
ብረ፡ያከንቱ፡ወእሙንቱ
ስ፡ሠዐሳን፡በቀዕመ፡ወር
ቀ፡ዴዐ፡ቀሰም፡ቀደህ፡ወ
ፑሉመን፡እምዴ፡ከመዝ፡
ውእቱ፡ዕፍኅደተ፡ዴብተራ፡
ቀዴማደ፡ዓመዴ፡፼ጊዜ፡
ደተዋደዴቃወጊዜ፡ደተሉ

ሰደ፡ፍትዴ፡ሠርጓፕ
ቲሆሙ፡፪ወሰካሖዑ
ኒ፡ዴብተራ፡ኀበ፡ደዴ
መምዕ፡ወደዴምር፡ም
ስሰ፡ሣሖሳደ፡ሶበ፡ደ
ትእመዴ፡ደምዴሙ፡
፪ወሶበ፡ደትሉሰደ፡ሠ
ረፒሆሙ፡ፍትዴሙ፡ወ
ሰራብዑ፡ዓፀዱ፡እንተ፡
የዓዐ፡ዘውእቱ፡በእም
ሳሰ፡ጽርዓ፡ሶበ፡ደትእ
መዱ፡ዓምዴ፡፩ዴ፡ወሶ
በ፡ደትሉሰደ፡ፍቀዴ፡ሠ
ረፒሆ፡፪ቱ፡ወውእቱ፡
ደትገዘፍ፡እምካሖዓ
ኒሆ፡ወሰሐምስ፡ዴብ
ተራ፡ኀበ፡ደትፈሰጵ፡ም
ስዕ፡ሳጵሳደ፡እምዴ፡
ሶበ፡ደትእመዱ፡፪ወሶበ፡

ደትፉዕደ፡ፍቀዴ፡ሠረፒ
ሆ፡ወዕሰብዑ፡ዴብተራ፡
ዘውእቱ፡ፍጻሜ፡ዴብተ
ራ፡ወሶበ፡ደትዓመዱ፡
እምዴ፡፪ቱ፡ወሶበ፡ደትሉ
ዕደ፡ፍቀዴ፡ሠረፒሆሙ፡
፩ሰውእቱ፡ዴብተራ፡ደወ
ዕእ፡እዕማዴሆ፡በሠቀ፡
ረቸ፡ዘመሖዕሖቸ፡ጠፈ
ር፡ከመ፡እምዴ፡ጽርዓ፡ወ
ዕዴብተራሂ፡ከማሁ፡ኅ
ብረቷ፡በፀዓቸ፡እዕማዴ፡
እንቸ፡ጠፌራ፡ቸኅብር፡
ምዕሌ፡ምስዕ፡ዴብተራ፡
ሳብዔቱ፡ወሰግዕዴንስ፡
ዴብተር፡ዖኔ፡ሙግዓ፡፲
ወ፳ወእማዕከሰ፡ገዚፍ፡
ኅብረ፡መሐኔ፡ዘደመስ
ሎ፡ገቴ፡ከመ፡እውቻፌ፡

እዴ፡ዕእሐቲ፡እምዴ፡፫ቱ፡
ሙግዓሂ፡፩ዴ፡ርፋቁ፡እ
ንቸ፡እፍእ፡ወፌርኂወ፰ው
ስቸ፡ስሉዴ፡ሖብስ፡ዘመሖ
ዕሖቸ፡ጠፌርኂወከመዝ፡
ዖኔ፡ሙግዓ፡ዘእውቻፌ፡
ማእሰ፡እሰከ፡ደትፈጸማ፡
ሎፉ፡እዕማዴኂወሰቬብዓ
ደ፡ዴብተራ፡ዘውእቱ፡ቸፍ
ጻሜቸኔ፡ዕሎፉኔ፡መማ
ስጠ፡ወፌፏ፡፲ወ፳ቱ፡፲ወ፳
እንተ፡ዕፌ፡፲ወ፲እንተ፡ዕ
ፌ፡ወናጸዴቲሆኔ፡ከማሁ፡
ወመማስጠ፡ገዐፕተ፡ዕረ
ፍቱ፡ሣወ፳ቱ፡፴ወ፲እን
ተ፡ሰፌ፡፴ወ፲እንተ፡ሰፌ፡
ወዕሳዴስ፡ዴብተራ፡እንተ፡
መማስጠ፡ጠፌፏ፡፲ወ፳
እንተ፡ሰፌ፡ወ፳እንተ፡ሰፌ፡

፷

ወመማሰጠ፡ገበዋት፡ዕረ
ፍቱ፡፵ወ፪ቱ፡፲ወ፫እንተ፡
ሰፈ፡ወ፲ወ፫እንተ፡ሰፈ፡
ወሰሐምስ፡ደብተራ፡መማ
ሰጠ፡ጠፈፍ፡፲ወ፫እንተ፡
ሰፈ፡ወናጸጸቲሆኒ፡ከማ
ሁ፡ወመማሰጠ፡ገበዋተ፡
ዕረፍቱ፡፵ወ፪ቱ፡፲ወ፫
እንተ፡ሰፈ፡ወራብዕ፡እን
ተ፡ዓፀድ፡ወመማሰጠ፡ጠ
ፈፍ፡፶ወ፪፡፳ወ፫እንተ፡
ሰፈ፡ወ፳ወ፫እንተ፡ሰፈ፡
ወናጸጸቲሆኒ፡ከማሁ፡ወ
መማሰጠ፡ገበዋተ፡እረፍ
ቱ፡፳ወ፫ቱ፡፵ወ፪፡እንተ፡
ሰፈ፡ወሰሣልሰ፡ደብተራ፡
መማሰጠ፡ጠፈፍ፡፲ወ፪
እንተ፡ሰፈ፡ወ፫ሰፈ፡ወና
ጸጸቲሁ፡ከማሁ፡ወመማሰተ፡

ገበዋት፡ዕረፍት፡፵ወ፪
ቱ፡፲ወ፪፡እንተ፡ሰፈ፡ወ
ሰካልዕ፡ደብተራ፡ዘውእ
ቱ፡ናኅት፡ደብተራ፡መማ
ሰጠ፡ደብተራ፡ጠፈፍ፡፫
ወ፰፡እንተ፡ሰፈ፡ወ፰እን
ተ፡ሰፈ፡ወናጸጸቲሁ፡ከ
ማሁ፡ወመማሰጠ፡ገበ
ዋት፡ዓረፍት፡፳ወ፪፡፲ወ
፪፡እንተ፡ሰፈ፡ወ፲ወ፪
እንተ፡ሰፈ፡፲፪ገትር፡መ
ማሰጠ፡ጠፈርን፡ገቦር፡
ውስተ፡ስተረት፡ናኅያ
ትና፡ወመማሰጠ፡ገበዋት፡
ዓረፍትን፡ዕውር፡ወሰ
ት፡መሳገርፉወሰትጸሚ
ቱ፡ደብተራ፡ዘተሰውር፡
ዕናኅት፡እንተ፡ይእቲ፡በ
እድ፡ገብርቱ፡ወመማሰ

ጤሃ፡፫ወናጸጸቲሃ፡፫
ወገቦራን፡እሙንቱ፡ው
ስተ፡ጽንፈ፡ከናፍር፡ዘ
ጠፈራ፡ስሩወ ዘእረፍቷ፡
ወመማሰዋ፡አሉባቪ፡በ
ከመ፡ካልእኒሃ፡ወእንተ፡
እፍአ፡ሠርጉት፡ይእቲ፡
ወእረፍቱ፡ንኮርዑወማ
ዕከሉ፡ሠርጉ፡ሠሁሉ፡
ሠዕሉ፡ክክብ፡በርፍዓ
ት፡እጸመሩወሰሙ፡ለው
እቱ፡ኮክብ፡አስ፳፯ወ፷
ምስ፡ዘበተርጓሚሁ፡እን
በሰፉወፀሐይ፡ብሔሩወ
ገብረቱኒ፡ከመዝ፡ተጽ
ዒኖ፡ፀሐይ፡ዲበ፡አንበ
ሳወመሉ፡ዕሉቱ፡ኮክብ፡
ዐ፡ጽሐፈት፡ዘበዕረፍት፡
እሙሉብከ፡ፀዓዲ፡እንዘ፡

ይብሉ፡ከመዝ፡ገብረ፡በ
እንተ፡ዓዲይ፡ክብርዉ
ሉሁሉ፡ንጉሠኒ፡ጸዊቱ፡
ወልዱ፡ንጉሠ፡ስደፊ፡
ዓርእድ፡ገብር፡ነጸደ፡
ዘአገዚአብሔር፡ሐሁ
ሉሩወዓዲ፡ውስተ፡ሰሌ
ደ፡ሊበስ፡ዘመሉቃለት፡
ደብተራ፡እንተ፡ይበው
ዕ፡፪ኤ፡እሱማድ፡ውስተ፡
አውቻፈ፡ማዕሰኒሁእንተ፡
ከንፈሩ፡ውስተ፡ርፍዓ
ትሩወጽሕፈቱ፡ይብሉ፡
ከመዝ፡ገብር፡ነጸደ፡ለ
እግዚአብሔር፡ለሁሉ፡
ጸዊቱ፡ንጉሠነወሉደ፡
ስደፊ፡እርዓድ፡ንጉሠ፡
ኢትዮጵያ፡ዘእምዘርእ፡
ዳዊት፡ሉቱ፡ሰላም፡ወሰ

ውእቱ፡ስሌዳ፡ዐቍ፡፱መ
ማዕዋ፡ውስተ፡ጥጸሙ፡
ሰእሰ፡ያጸንዕዎን፡ሰእፅ
ሜዴ፡ከመ፡ኢይጸንና፡
ወውስተ፡ኸንፌሬ፡ገበ
ዋቲሃኒ፡ባቲ፡መማሰጥ፡
፫ወ፬ቱ፡ይትአኅዞ፡በከ
ንፈፊ፡አውቃፍ፡ይምን፡
ወ፬በክንፈሬ፡ውቃፍ፡
ዘጽጎምኑወመማሰጥስ፡
ወጼእን፡እምጽንፈ፡ሰሌ
ዳ፡ዘትርብዕት፡ይከውና፡
ፈትሰ፡፷ዐተእኁዘ፡እስከ፡
ዴዐጽሖ፡ኀዐ፡መቃከሰ፡
ዕፅ፡ዘትኩሉ፡ውስቴቱ፡ም
ድርሩወተእዘቶንሽ፡ከመ
ዝ፡መጼእን፡ዘበትርብዕት፡
እምክናፍረ፡ገበዋቲሁ፡
ለሰሌዳሁወሐቂሮን፡ዘቦ፡

አክሉ፡አመተኖወገቦ፡ኢ
መቱ፡በህየ፡ይትአኃዝ፡
ወ፪ሰሌዳት፡ከማሁ፡
አምጣኒሆን፡ወመማሰ
ጠ፡ገበዋቲሆን፡ወኢያ
ዓብዮን፡ሰሌዳ፡ምሰዋ
ር፡ዘእንበለ፡ማኅቶቲ
ሆን፡ወባሕቲቶን፡ሰመ
ማሰጥስ፡ገጾ፡ወሰዕበ
ኢ፡ይብትሩ፡ዘውእቱ፡ቻ
ፍጻሜተ፡ይብትሩ፡አል
ቦቱ፡ሰሌዳ፡ከመ፡ካሉ
አኒሆሙ፡ወባሕቱ፡፬መ
ማሰጥ፡በሙ፡፪ኡ፡አፅ
ማዲሁ፡፬መማሰጥ፡ዕ
ሠራን፡ውስተ፡ርእሱ፡
፩አምድ፡ወ፪ውስቴቱ
ጋም፡ዓምድ፡ሰሌዳቲሁ
ኒሁወምስማከ፡አረፍት

ኒ፡እንተ፡እፍአ፡ወዘባ
ኑ፡ጠፈሩኒ፡ሠርጓዊኒ፡
በርፍዓት፡ዘይመስሉ፡
አከናፊ፡አዕዋፍ፡ወበ
ከመ፡በቱ፡ለተ፡ምድር፡ወ
ቦ፡በአምሳለ፡ማዕተብ፡
ወባዕዳኒ፡ሠርጉ፡በዘ
ኃን፡ዘኢይትከሃሉ፡ጽዋ
ዔቲሆሙ፡ሰነጊር፡ወሰ
ሩብዕ፡ዓፀዱ፡ዓቢይ፡
እንተ፡ውእቱ፡በአምሳለ፡
ጽርሐ፡ጎቦር፡እንተ፡አ
ፍአ፡ጠፈሩ፡ሠርጉ፡መ
ንክር፡ወግብረቱኒ፡ከመ
ዝ፡ቦቱ፡ዓውድ፡፲እም
ሐብሰ፡ከታን፡ፀዓዳ፡ዘ
ግብረት፡ደብትር፡ተዓፒ
ደ፡በርፍዓት፡ዘትርፀት፡
ወማዕከሉ፡አሠፉ፡አው

ዲቱ፡በሠርጉ፡በውዳ፡አ
ምሐብሰ፡ከታን፡ዘኅብረ፡
ያከንቱ፡እንተ፡ትርጸቶን፡
ጥቀ፡መንክር፡ወዲበ፡ር
እሶን፡ለአማንቱ፡ሠዐሊ፡
በርፍዓት፡ሠዕሰ፡ከበበ፡
ዘዕሙ፡አሰደ፡ወሹምሰ፡
ወትርጓሜሁሰ፡አዕድ
ኑ፡ቀዳሚ፡በሠዐሰተ፡ጽ
ሐፈቶ፡ኮከብ፡ዘገጸ፡ደብ
ትራ፡ቀዳማዊ፡እንተ፡ዘተ
ሰውር፡ኖኅተ፡ወኑባሬ፡
ሠርዓትን፡ዘዓውዳት፡
ወሠርጉ፡ዘማዕከሉ፡ን
ወሰሸዋክብት፡ዘመሐፍ
ሌተ፡ሠርጉ፡ከመዝ፡ው
እቱ፡፸ጎቦራን፡ዲበ፡ዘ
ባነ፡ጠፈር፡እንተ፡ሰማ
ን፡ጠንፈ፡ቀንዓተ፡ገጽ፡

መንፈቀ፡ውሳጤ፡ወእንተ፡
ደሮብኒ፡ከማሆ፡ወዓዲ፡
ኀበ፡ደቂቀ፡እኅዊ፡ጠፈረ፡ዲ
ብተራ፡ምስማኬ፡በተማ
ዋሪ፡ቅፍ፡ለምሥዋሪ፡ቀ
ማፕርሙ፡ገብረ፡ውስተ፡
ጽንፋ፡ለጠፈረ፡ሠርጉ፡
ሠናይ፡እምሐብሰ፡ክቡ
ን፡ፀዓዲ፡ወዘኅብረ፡ያክ
ቲ፡ወሰደ፡ወደርከዋ፡ወሐ
መሐሚሐ፡ሰመ፡ከንፈረ፡
ተደገብቆ፡ወውእቱ፡ከንፈ
ር፡ዓዊዶ፡ኆሉ፡ደገተረ፡
ደተፈጸም፡ታሕተ፡እገረ
ሁ፡ለደብተራ፡ዘምሥዋሪ፡
ኖኅተቶ፡ወከዐበ፡ሰምዑ፡ን
ጉርከው፡በእንተ፡ገብ
ረ፡ደብተራ፡ከሌዕ፡ዘእደ
ው፡ሰርእደ፡ወሠናይ፡ለ

ጽርነ፡ወፕቀ፡ዕፀው፡ሠ
ርጋዊ፡ዐኅሉ፡ኀብር
ዘዘዚአሁ፡ኀበረሁ፡በ
ተደ፡ሕጠቦ፡ሐመሳሚ
ሉ፡ቦ፡ፀዓዲ፡ወቦ፡ዲርከ
ፍ፡ቦ፡ዘኅብረ፡ያክንቱ፡
ወቦ፡ዘኅብረ፡ከብደ፡ወ
ቦ፡ሚሳት፡ዘስኑደ፡ዘኅ
ብረ፡ስማደ፡ዘዘዚአሁ፡
ሠርጉ፡ደብተራሁ፡ወ
ሠዕዕ፡በቶሳቲኒ፡ሠሁ
ሉ፡ውስቴቱ፡ዘዘዚአሁ፡
ኀብረ፡ጽጌሁ፡ወዘመደ፡
አዕፕፍኒ፡ሠሁሉ፡ው
ስቴቱ፡ዘዘዚአሁ፡ኀብ
ርሙ፡ወዘዘዚአሁ፡ሠ
ርጋዊ፡ከነፊሁሙ፡ወሠ
ቅሰ፡እሩ፡ፄቲኒ፡ሠሁ
ሉ፡ውስቴቱ፡ዘዘዚአሁ፡

አርአያሆሙ፡ወዘዘዚ
አሁ፡ኀበረሆሙ፡ወዘዘ
ዚአሁ፡አተርንቲሆሙ፡
ዘመዋርሁ፡ርእቶሙ፡ወ
ሠዕሰ፡እንስሳኒ፡ዘንጹ
ሐ፡ወዘኢክነ፡ንጹሐ፡ሠ
ዕሉ፡ውስቴቱ፡ዘዘዚአ
ሁ፡አርአያሆሙ፡ወዘዘ
ዚአሁ፡አርአያሆሙ፡ወ
ዘዚአሆሙ፡ወዝኩሉ፡
ሠዕሉ፡ሠርጋዊ፡ግብ
ሩ፡እደዊሁ፡ደብተራሁ፡
ወብዑዓ፡ኩሉ፡ግብረት፡
እምግብረት፡ደገትር፡
ዘዘክርዎ፡ተደሚሮ፡ወኢ
የኀብር፡ተተከሉ፡ምስ
ሌሆን፡ወፍሉጥ፡ውእቱ፡
እምደገትር፡ወግሁር፡
ውእቱ፡ወብዑዕ፡ግብረ

ቱ፡ወእደው፡ሰርአደ፡ወ
ኑኁ፡ዓፀደ፡ሰውእቱ፡ደ
ብተራ፡፻ወ፻በእመት፡
ወርኅበ፡፶ወ፶በእመት፡
ወሠርዑ፡፲ወ፮ቱ፡እንተ፡
ዘዐኑ፡ዐቱ፡ዓረፍት፡ወገ
ጸ፡ቅብዑ፡ወ፳፡ገበዋቲሁ፡
ስሙ፡ቻን፡እምክንፈ፡አረ
ፍት፡እስከ፡ይበጽሕ፡ኀ
ብ፡ቀረፍት፡እፅማደ፡ወት
ርሢት፡ጠፈፍ፡ከመዝ፡ው
እቱ፡ለማዕከሌ፡ተጸገብ፡
ዘብዙኅ፡ሢጠ፡ዘኅብረ፡
ሰደ፡ኅበ፡ግብረቱ፡ወው
ቱ፡ማዕከሉ፡ሶቱ፡ሠርጉ፡
ዘክበበ፡ሰጠ፡ከበበ፡ሰማ
ደ፡ውስተ፡ፍንጋ፡ዲዓ፡ውዲ፡
የዓውደ፡ርፍዓት፡እምረ
ተሉ፡ዘኅብረ፡ዲርክኒ፡

ከመ፡መዓዛ ረ፡ፀሐዩ፡
ወሥርጋዌ፡ዓውዲ፡ኖ
ቶ፡ሳፅብ፡ዴውኅዝ፡ዘ
ደእዴም፡ለዓደኒ፡ወዘ
ደእዴም፡ፅሐብ፡ወማዕ
ከሰ፡ዓውዲ፡፡በጽሒፈቶ፡
ዘበርፍዓት፡እምፈትሰ፡
ወርቅ፡ዘደብሉ፡ከመዝ፡
ኀዴሉ፡ወቀበደ፡ወሥ
ሐጣን፡ሰእጓዚእነ፡ኗን
ሥ፡እምገቡዋቲሁ፡ሰው
እቶ፡ዓውዲ፡በ፡ሥርጋዌ፡
ዲበ፡ኀብር፡ጸሲም፡በኅ
ብረ፡ቀዩሐ፡ወበኅብረ፡
ሐመለሚሉ፡ወዘየዓው
ዲ፡በቀጽረት፡ኅብረ፡ጸር
ከፍ፡ዘደመሰሉ፡ከመ፡
እቀርኝት፡ውስተ፡መሐዝ
ኑ፡፲ወ፩ በመንጸፍ፡ዘኅብረ፡

ዲርከኖ፡፡ወዘየዓውዲ፡
በቅርፀት፡ዘደመሰሉ፡
ሴርዮቶ፡ከመ፡ኅብረ፡
ሰማይ፡እንተ፡በቱ፡፲ወ፪
እቀርኝቶ፡ወበማዕከ
ሉ፡ውእቱ፡መንጸፍ፡ጋ
ሁራት፡ሥቅሉ፡በቀለ
ቶ፡ጋሁር፡ሳህመ፡ገጽ
ም፡እንዘ፡ደጸዓኍ፡ሰን
በሰ፡ወዓዲ፡ገብረ፡ሰ
ቶ፡ዓዋዲ፡ዘበትር፡
ብሩት፡እምሐብር፡ፀ
ዓዲ፡ወጸሲም፡ወእም
ድኅሬሁ፡በኅብረ፡ሰ
ማይ፡ወኅብረ፡ቀዩሐ፡
ወኻቀበ፡ጋሁራን፡ዘመ
ዲ፡አፃዋፍ፡ወአራዊት፡
ወኩነ፡በዘዘዚአሁ፡
ኅብር፡ውስተ፡ሣሌዕ፡

ዴታ፡ዘየዓውድ፡ጽቡዕ፡
ወፍቀዴ፡አራዊት፡ሰ፡ከ
መዝ፡ውእቱ፡አናብስ
ቲሁ፡ወአናምርት፡ነጊደ
ቲሁ፡ወከለባቲሁ፡ወገቢዳን
ሂ፡ዘመጽ፡አራዊት፡በዙ
ኃን፡ወዘመደ፡አፃዋፍኒ፡
በዙኃን፡ዘዘዚሁ፡ኅብ
ረሆሙ፡ዘነእምር፡ወዘ
ኢነእምር፡ወዘቆሳትኒ፡
ዘምድር፡ዘዘዚአሁ፡አ
ርአያሁ፡ወዘዘዚአሁ፡
አፅፁቲሁ፡ወዘዘዚአ
ሁ፡አቀጽሊሁ፡ወዘዘ
ዚአሁ፡ሥርፅ፡ጽጌሁ፡
ወዘዘዚአሁ፡ፍሬሁ፡
በበውስቲቱ፡መንጸር
ሙ፡ወሰእሙንቱ፡ከፍ
ሉ፡በኅብረ፡ዲርከኖ፡

ወበኅብረ፡ሰማይ፡ወኩ
ፍሉ፡በሰደ፡ወኅብረ፡ያ
ክንቶ፡ወበኅብረ፡ኩብድ፡
ወጥኑፈን፡እሙንቱ፡በእ
ምሽሉ፡ማዕቀብ፡እምኅ
ብረ፡ፀዓዲ፡ወሱቱኒ፡የ
ዓውድ፡ቀርፀተ፡ዘኅብ
ረ፡ሰማይ፡ወሐብረ፡ሐ
መደ፡ወኅብረ፡ፀዓዲ፡ወ
ኅብረ፡ቀዩሐ፡ከመ፡ቀሸ
ቶ፡ዲመናት፡ወገሐቱ፡ሰክ
ሱሙ፡ርዑሰ፡ጋብረቶ
ሙ፡ወኅበ፡ዴተእኅዙ፡ጠ
ፈረ፡ዲብተራ፡ምስሰ፡ገበ
ዋቱ፡ቦ፡ከኗፈር፡ዘደፈ
ሉዋ፡እምሐብሽ፡ፀዓዲ፡
ወዘኅብረ፡ያክንት፡ወዲር
ከኖ፡ወሰደ፡ወርቅ፡ው
እቱ፡ከኗፈር፡እንተ፡ውስ

ጡ፥ወእንተ፡አፍአሁ፡ሰ
ጸብተራ፥ወተርሲተ፡ገበ
ፐቲሆሬ፡ከመዝ፡ውእቱ፡
ሰአሐቲ፡ገበ፡እንተ፡እኅዝ
ተ፡ምሰሰ፡ዘባነ፡ተጸገበ፡
ከንፈር፡ዘሰደ፥ወፀዓጸ፡
ወኅብረ፡ሐመጸ፡ዔደከን
ተ፡ወዘኅብረ፡ሰማደ፥ወ
ኅብር፡ጸሊም፥ወመለቀለ
ቲሆ፡በቀጽረቱ፡ዘሰደ፥ወ
ዘኅብረ፡ያከንት፡እለ፡ዴን
ጉሩ፡ዘኅብረ፡ጸርከኖ፡
ወመለቀለቲሆ፡በ፡ሰሌ
ዳ፡ጸበ፡በ፡ርኤሰ፡እምኅበ
ረ፡ቀደሐ፥ወማዕከሉ፡ው
እቱ፡ሀሉዳ፡ሠሀሉ፡ዐር
ፍዓት፡አመ፡ተመርተ፥ወ
፩ወሬ፡ዛቲ፡ደተውሙ፡ዐ
ገበፐቲሆ፥ወአደ፡እንተ፡

የማኑ፡እንተ፡ፀጋሙ፡
ሰውእቱ፡ተመርተ፡ሠ
ሁሳ፡፪ቱ፡ከዋከብት፡አ
ሰ፡ሰዐሙ፡እሰዱ፡ወዘ
ምሰ፥ወቦ፡፬መንጸፍ፡አ
ምኅብር፡ሐመልሚል፡
እምተሐቱ፥ወእምላዕ
ሉ፡ሰእመ፡ተመርተ፡ዘ
ጋቡር፡ውስተቶሙ፡ሠ
ቀለ፡ለቶሰተ፥ወመጸቦ
ሙሰ፡ዘኅብረ፡ጸርከኖ፡
ወመለቀለቲሆ፥ቦ፡ሠር
ጉ፡እምቀርጸት፡ዘኅብረ፡
ያከንት፥ወኅብር፡ፀዓጸ፡
ወእምዶንጋጉ፡ዘኅብረ፡
ጸርከኖ፥ወመለቀለቲሆ፡
ሰውእቱ፡ኅበ፡ደታእንዙ
ምሰሰ፡ፍዓጸ፡ዘርእሰ
ዓምዳ፡ቀራቱ፡ኅብረ፡ሰ

ማደ፥ወሰካሉእ፡ገቦ፡
ዘእትዝ፡ምሰሰ፡ተጽባ
ብ፡ዘገጸ፡ደብተራ፡ተበ
ተ፡ደመዐሁ፥ወሰሉ፡ጸሁ፡
በከመ፡ተጸሚ፥ወጸቀ
ሙ፡ሠርጉ፡ዘውሰቴቱ፡
ኅቡዕ፡ውእቱ፥ወኅበ፡
ደተእኅዝሂ፡ምሰሰ፡ዶ
ጸዳ፡ርእሱ፡ዓምዳ፡ቀ
ራቱ፡ሐመልሚል፥ወሰ
ካሉኢ፡ገቦ፡ከማሁ፡
ኅብረቱ፥ወሰመከ፡አረ
ፍቅኒ፡ከመዝ፡ተርሲተ፡
ተጸማሚ፡ፀታ፡ዘኅበር፡
ተደሐ፥ወተጸሰ፡ደበ፡
ርእሱ፡እምኅበር፡ሐ
መልሚል፥ወተጸሰ፡ር
እሱ፡ዘኅበር፡ተደሐ፡
ወደተነፈት፡ፀታ፡በሠ

ርጉ፡ዘኅብረ፡ያከንቱ፡
ፀዓጸ፥ወደትፌጸማ፡እ
ንከ፡ከመዝ፡ደተዐረደ፡
በበደዓቲሆንዱ፥ወዓጸ፡
ውሰተ፡ዓውደን፡ቦ፡ሠ
ርጉ፡ዘሁን፡ዘእደቲከ
ሆሉ፡ሰንጊር፥ወመለቀለ
ቲሆን፡የዓውዳ፡ሠርጉ፡
ዘኅብረ፡ያከንቱ፥ወፀዓ
ዳ፡ወመለቀለቲሆን፡ሠ
ርጉ፡ዘኅብረ፡ያከንቱ፡ቀ
ደሐ፥ወሐመልሚል፡ወ
እምተሐቲሆን፡ሰጸቦ
ተው፡ከማሁ፡ሠርጉ፡የ
ዓውዱ፥ወሰካሉዓቱ፡
ዓረፍተ፡ደብተራ፡ከማ
ሁ፡ሳብረታ፡አሐቲ፡ጠ
ጸእ፡እምከንፈር፡ገቦ፡
ተጸገበ፡ደብተራ፡ዘየማ

ኄኖወካሌዓት፡ እምኦን
ፌሬ፡ ገቦ፡ ተደግበ፡ ደብ
ተራ፡ ዘፀጋም፡ ይትረከ
ብ፡ በመንፈቀ፡ ዘባኒ፡ ተ
ደግበ፡ ደብተራ፡ ወስና
ስሳተ፡ በ፳መማስጥ፡ እ
ኑዛት፡ በኖግደት፡ ወደ
ከውና፡ ፩መማስጠ፡ ተ
ደግበ፡ ደብተራ፡ ማዕከ
ላዊ፡ ፳ወ፳፡ ፲ወ፬ እም
ቀፌ፡ ወ፲ወ፬ እምሰሬ፡
ወመማስጠ፡ ገበዋቲሁ፡
ጸለ፡ እንዛተ፡ ኀበ፡ ቀደግ
ዜ፡ ዘደጓር፡ ፲ወ፰፡ ፯ እም
ቀፌ፡ ወ፲ እምሰሬ፡ ወኖ
ቃቲሁ፡ ከማሁ፡ ወመ
ማርተ፡ ዓረፍቱ፡ ፳ወ፲
እምሰሬ፡ ወተማኅረሁ
ሙኒ፡ ከማሁ፡ ወመማስ

ጠ፡ ገበዋቲ፡ ዓረፍትኒ፡
፳፡ ሣ፲በሰሬ፡ ወሣ፲በለ
ፌ፡ ወኖጻጽቲሁኒ፡ ከማ
ሁ፡ ወዓደ፡ እንቲአሁ፡
ለደብተራ፡ ሠርጓው፡
በኀብረ፡ ያክንቱ፡ ወፀዓ
ዱ፡ ወደርከኖ፡ ወሐመሌ
ሚሌ፡ ወጥንፋን፡ በሰደ፡
ወቦ፡ ጽሒፈት፡ በተደሚ
ት፡ ለደብተራ፡ ዘደኂጽ
ስ፡ ዕበዊ፡ ለንጉሠ፡ በከ
መ፡ ጽሒፈት፡ እሰ፡ ቀደ
ሚ፡ ወአዕማደሁኒ፡ ፳
ኡ፡ ፩እምሰሬ፡ ወ፩እ
ምሰሬ፡ ወዋቅደ፡ ሠር
ጋዊ፡ ሆሙ፡ ወጽሒፈቶ
ስ፡ ወሠርጉሙ፡ ወመ
ና ስጓቲሆሙ፡ በከመ፡
አዕማደ፡ ደባትር፡ ቀደማ

ውያንኖወካዕበ፡ ቦ፡ ፳አ
ዕማድ፡ ውስተ፡ ፍጽሙ፡
ለደብተራ፡ እሰ፡ ይሰቅሉ
ዎን፡ ለመማስጥ፡ ዘውስ
ተ፡ ከንፈሬ፡ መርህብ፡ ደ
ብተራ፡ ወለእለንቱ ሰ፡
አዕማድ፡ እሌቦን፡ መና
ስግቶ፡ ወኢአርስት፡ በ
ከመ፡ አዕማድ፡ ቀደማው
ያን፡ ወባሕቱ፡ በሠርጉስ፡
ወበጽሒፈት፡ ዕፉያን፡ ጋ
ብረት፡ ምስሌሆሙ፡ ወ
ዓዲ፡ ኀበ፡ ይትረከብ፡
ጠፈረ፡ ደብተራ፡ ምስለ፡
ገበዋቱ፡ ፬መማስጥ፡
እንተ፡ ተደግበ፡ እንተ፡
መንፈቁ፡ ለተደግበ፡ ፳
እምሰፈ፡ ወኖጻጽቲሁ
ሙኒ፡ ከማሁ፡ ውስቴቶ

ርእሰቲሆሙ፡ ኀሰ፳ አዕ
ማድ፡ እሰ፡ ይወፅኡ፡ በ
ሰቀረቱ፡ ዘ፳ጽንፈሁ፡
ለተደግቡ፡ እንተ፡ ምድማ
ሬ፡ ከናፍረ፡ ገበዋቲሁ፡
እሰ፡ እንዛተ፡ በኖጻጸተ፡
ዓደም፡ ዘጓሁር፡ መሐን፡
ቦ፡ ፳መማስጥ፡ ፳እፉሬ
ን፡ ውስተ፡ ርእስ፡ ፳አም
ድ፡ ወ፳ውስተ፡ ደጓም፡
ዓምድ፡ በአምጣነ፡ ኗደተ፡
አእምርተ፡ ዘጸሐፍኩ፡
ዘንተ፡ ጋብረትን፡ ሰ፳ደግ
ቱር፡ እስከ፡ ይከውን፡ ፩በ
ተሰናስሉ፡ በበመማስጥ፡
ቦ፡ እምውስቴቶን፡ ኀበ፡
ይነብር፡ ንጉሥ፡ ኀበ፡ ይ
ነውም፡ ወቦ፡ ኀበ፡ ይትኀፀ
ብ፡ ወለሳምኒት፡ ደብተራ፡

እንተ፡ ባሕቲታ፡ በእድ፡
ጓብርት፡ ጽሕፈት፡ ወ
ሰተ፡ ዘብነ፡ ገጣዩሃ፡
ከመዝ፡ ይብሉ፡ ዝ፡ ዘተ
ገብረ፡ በእንቲአሁ፡ መሃይም
ናን፡ ሰዑሉ፡ ሲቶ፡ መሢ
ሐ፡ ክቡር፡ እግዚእ፡ ዓቢ
ይ፡ ጽኑዕ፡ ጸንጉሠ፡ ርቱዕ፡
ሰይፈ፡ ሃይማኖት፡ ዳዊ
ትወሰደ፡ ሰይፈ፡ አርእ
ድ፡ እግዚአብሔር፡ ያጽ
ንዕ፡ መንግሥቶ፡ ወይግበ
ር፡ ፈቃደ፡ በሠምረቱ፡
ሰብሐቱ፡ ለሊሁ፡ ለዘአር
አየ፡ መንክራቲሁ፡ በእደ፡
ንጉሥነ፡ ቀ፡ ሰመንጦናሁ፡
ዉሰጽዮ፡ ወሉደ፡ ወሰው
ቱ፡ ለ፡ ቱ፡ መስቀሉ፡ ክቡ
ረ፡ በዘይመውቅ፡ ፀር፡ አ

ኵሎ፡ ቤቱ፡ ለመንፈስ፡ ቅዱ
ስ፡ ዘረሰዮሙ፡ ለንጉሠ
ቶሙ፡ ያጸምእዎሙ፡ አም
ኀ፡ እምርኁቅ፡ ብሔር፡
ለዓለመ፡ ዓለም፡
በስመ፡ አብ፡ ወወልድ፡
ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩አ
ምላክ፡ ጽርሓን፡ ዘጸረ
ሰ፡ ርቱዓን፡ ሃይማኖት፡
ዘይትነበብ፡ በዕለት፡
እኁዝ፡ በበዓለ፡ መስቀ
ል፡ በሰላመ፡ እግዚአብ
ሔር፡ አሜን፡፡
ለእግዚእየ፡ ኢየሱስ፡ ክ
ርስቶስ፡ ወልደ፡ አብ፡ ዘ
ህልው፡ ምስሌሁ፡ እም
ቅድመ፡ ይትፈጠር፡ ዓ
ለም፡፡ ወተሀሎ፡ እስከ፡
ለዓለም፡ አብኒ፡ እን

ቡ፡ ቃሉ፡ በከመ፡ ዳዊ
ት፡ ነቢይ፡ እንዘ፡ ይብል፡
ይትፌሣሕ፡ ልሳንየ፡ በ
ጽድቀ፡ ዚአከ፡ እግዚኦ፡
ትከሥቱ፡ ክናፍርየ፡ ወ
አፉየ፡ ያየድእ፡ ስብሐ
ቲከ፡ መስቀል፡ መድኃ
ን፡ ወመድምም፡ ክድእ፡
ለሳንየ፡ ሳዕሳዕ፡ ወጸያ
ፍ፡ በድኅንፃክ፡ መንፈ
ሳዊ፡ ከመ፡ ያስተዋድድ፡
ኖኅያተ፡ በበጸዋትዊሁ
ሙ፡ ለውዳሴ፡ ፀሎቦከ፡
ክቡር፡ ወከመ፡ ፲እውታ
ረ፡ መሰንቆ፡ እስ፡ ይነብብ
ዘዚአሁ፡ በዝ፡ ብጡተ፡ እ
ድ፡ ዘብእሴ፡ ወምሳሌ፡
አፉየ፡ ስብሐቲከ፡ ከመ፡
እሰብሐ፡ እኩቴተከ፡ መ

ስቀለ፡ እንዘ፡ ይብሉ፡ መ
ስቀል፡ ቀስተመ፡ ክርስቶስ፡
ዘመዊዕ፡ ዘርእየ፡ እም
ቅኅት፡ ዘኅርደ፡ ነቢይ፡
መስቀል፡ ሬምህ፡ ጽኑዕ፡
ዘተረግዘ፡ በቱ፡ አርዌ፡
ነኪር፡ በከመ፡ ይቤ፡ ነቢ
ይ፡ በመዝሙር፡ ብከ፡ ን
ወግዕሙ፡ ለፀርነ፡ ወበስ
ምከ፡ ንኀሥሮሙ፡ ለእለ፡
ቆሙ፡ ላዕሌነ፡ መስቀል፡
አግዚአ፡ ለሰብእ፡ ፍጹ
ም፡ እምግብርናቱ፡ ለጸ
ሙ፡ በጋፉ፡ ዘተፀለበ፡ ዲ
ቢሁ፡ በጋፉ፡ ዘቀፀ፡ ለቢቶ፡
ቢዘወ፡ ለ፩ብእሲ፡ እሞቱ፡
ወበጋፉ፡ ዘተንሥአ፡ ዲበ፡ ፀ
ሐይ፡ ቢዘወ፡ ኮሉ፡ ዓለመ፡
መስቀል፡ አውኀዘ፡ ደመ፡

ሰነ፡መንፈስቄ፡ለዘጸሸ
ተርእዮ፡ዘየሐዩ፡እመ
ት፡ለዓለም፡ህየንቴ፡ጸ
ሙ፡አፃግዕ፡ዘአጽኑናሙ፡
ለበዐረ፡፩ኦሉ፡እምግ
ብት፡በምድረ፡ግብጽ፡
መስቀል፡ክፍለ፡ክህነት፡
ሰዐሉ፡ዓለም፡በከመ፡
አቀደመት፡ክህነት፡በት
ኍ፡ለአርገ፳ወሰቱ፡ወለ
ዱቴቀ፡ጸቴቄ፡መስቀል፡
ሠዓ፡ሰነ፡እምሰ[illegible]ዘተ
ሰብእ፡ህየንተ፡መሥዋ
ዕት፡ዘደብኑ፡ሰም፡መስ
ቀል፡ክሠተ፡ሰነ፡ሐደተ፡
እማጸ፡ወእመንፈስቱ
ጹ፡ሰ፡ከመ፡ንኢጽ፡ርእሶ፡
ዕጹ፡ዳብሉ፡ለ፡መስቀል፡
ተቸኪሉ፡ሞቅከሰ፡ምድ

ር፡አፈሰፈሰ፡ሰነ፡ማየ፡
ንጹሐ፡ወደመ፡ቅዱሐ፡
ድናሱ፡ወዘየሐጸጕብ፡
ርስሐተ፡መስቀል፡ፈ
ሬዮ፡ወሀበነ፡ኅብስተ፡
ጥዑመ፡ዘያጸግብ፡ርኁ
በ፡ወዘያተሉሉ፡ዕፁብ፡
መስቀል፡ዓማዕቲቦ፡
ክዋክብተ፡ለወሉደ፡ዕ
ሉኒ፡ፈለገ፡ብዱስ፡ደእ
ዙ፡ችክሠቸ፡ሰቆ፡ሰጠ
ንጤኖስ፡ሐዲስ፡ናሆ፡
ተርእየቱ፡ኢትዮጵያ፡
ምስለ፡ኢየሩሳሌም፡
ተቀበለቸ፡ለመድኅን፡
በውዳሴ፡ወበስብሐት፡
ዘምስለ፡ፀበርቶ፡ወች
መርቶ፡ወበቀለቶ፡ወአ
ዕፁቶ፡በቀለቶ፡ወአቶ

ዮጵያ፡ተበቀለት፡ከማሁ፡
ለፀሉቦሁ፡ቀዱሕ፡ኢየ
ሩሳሌም፡ገብረት፡በዓ
ለ፡ሰሙን፡መዋዕለ፡በእ
ንተ፡ትንሣኤሁ፡ወኢት
ዮጵያኒ፡ታበዕሉ፡ከማ
ሁ፡፰ዕለታተ፡በእንተ፡
ክሠተተ፡መስቀሉ፡ኢ
ትዮጵያ፡ለገቢረ፡በዓለ
ሂ፡በትንሣኤ፡ሱቱፍ
ተ፡ምስሌሃ፡ወዓዲመ፡
ገቢረ፡በዓሉኒ፡ዘመስቀ
ል፡ሰሙነ፡መዋዕለ፡አፈ
ድፈደት፡እምኔሃ፡ንዑ፡
ኵሉክሙ፡አሕዛብ፡ዘ
ኢትዮጵያ፡መሢሐው
ያን፡ንጥፋሕ፡እደዊነ፡
ዮም፡እንዘ፡ንብሉ፡ከመ፡
ዲጮቱ፡ነቢይ፡ተፈሥሑ፡

በእግዚአብሔር፡ረድአ
ነ፡ወየበቡ፡ለአምላከ፡ያ
ዕቆብ፡ንሥእዎ፡መዝሙ
ረ፡ወሀቡ፡ከበሮ፡መዝሙ
ር፡ሐዋዝ፡ዘምስለ፡መሰ
ንቆ፡እስ[illegible]ሙ፡መሐሕ፡
ፍሥሐ፡ዕፉን፡ወዝንሥ
የ፡ሉ፡ሰንበ፡በእ[illegible]፡ክሡት
ቱ፡መስቀሉ፡ክ[illegible]፡ዮም፡
ዋከየት፡ሀገሪቱ፡በፀዳ
ለ፡[illegible]፡አድማዲ፡ጊ
ሬ፡ማ[illegible]፡ዘተደሰ፡በጸ
መ፡በ[illegible]ፍርቃኔ፡ዮም፡
ጊጋ፡[illegible]፡ተ፡ፍ
ሥሐ፡ክርም፡በ[illegible]፡ትንግ
ሣ፡ርቱዓ፡[illegible]ማኅተ፡
ድ፡ምዕ፡[illegible]፡ትገብር፡
በዓለ፡አድገረሃ፡ወእው
ግረሃ፡ዮም[illegible]፡ንፈር፡ቶቶ፡

ምስለ፡አብሐርቲሃ፡ወ
አፍዓጊሃ፡ወእንተ፡ዕቲ
ሃ፡ዖም፡ዘበሐሠት፡ተመ
ፍቀ፡በቱ፡ቀዕ፡እዕፁ፡ተ፡
ዘውእቱ፡እዕፁ፡ቲሃ፡በመ
ኑ፡እስተማሰዓ፡ወእትዮ
ጵያ፡በኢየሩሳሌምኑ፡ስ
መ፡ተጽሚሃስ፡እስመ፡ኢ
የሩሳሌም፡እንዘ፡ትረኢ፡
ክሃዲ፡ቅዱ፡ወኢትዮጵያ፡
ዘበ፡ሰሰሚዕ፡እማኒት፡ኢ
የሩሳሌም፡ተዕቢት፡ድኅ
ረ፡እመሐከቱ፡ወመክን
ንቲሃኒ፡ደማኝ፡ተንበ
ተ፡ነቢያት፡ወኢትዮጵያ
ሰ፡በሃይማኖት፡ሠሰሐ፡
ሠርዓት፡ወንጉሠኒ፡ጽ
ምው፡በንገረ፡መዕክተ፡
ኢየሩሳሌምኒ፡ከኅኘት፡

ደም፡ነቢያቲሃ፡ኢትዮ
ጵያኒ፡ታከብር፡ወታ
ሌዕል፡ክህናቲሃ፡ወ
ባሐቱ፡ለኢየሩሳሌም፡
ዘንተ፡ሾበ፡አብሉ፡ኢ
መፍትው፡ንመን፡ናዕወ
ንጸሉዕ፡እስመ፡ኮሎ
ነ፡ተካረ፡ሉነ፡በዕፀ፡
ወኅዕበ፡ብዕሉቱ፡ኢት
ዮጵያ፡ደእቲ፡በከመ፡ደ
ሉ፡መድኅኒነ፡በወንጌሉ
ዮሐንስ፡በፁዓን፡እለ፡ኢ
ደረእዩኒ፡ያአምኑኒ፡አ
ሰመ፡ቀዳሙ፡ዘበሰማ
ዓ፡አምነ፡ኢትዮጵያ፡ሰ
ወሐዋርያ፡ወደእዜኒ፡ቸወ
ሰከተ፡አሚን፡በዲበ፡እ
ሚን፡ወዐጸ፡ሐተ፡መሰቀ
ሉ፡ንቡሃ፡ወከዕበ፡ሰም

ዑ፡ዓንቀረኒ፡ዘሰም
ንብረ፡ንጉሠ፡ዐ
በዓ፡በሰሙኒ፡በጽሐት፡
መሰቀለ፡ተፈሥሐ፡ወእ
ቱኒ፡ወቍል፡ሕዝቡ፡ዲ
ዳቂቱኒ፡ወካህናት፡ቍሉ
ሙ፡ወነጸፉ፡ውስተ፡ቤተ፡
ክርስቲያን፡ተቀፅሉ፡ዕፀ
ው፡ምዑዛት፡ወደድዮ
ቤተ፡ክርስቲያን፡ንጉሠ፡
ሕዝብ፡እንዘ፡ይጸውዑ፡
መስቀሉ፡ለክርስቶስ፡
ወዲዲስኒ፡እንዘ፡ይትመ
ረጕዝ፡መስቀለ፡ዘወርቅ፡
ካህናትኒ፡ወሕዝብ፡እን
ዘ፡ይፀውዑ፡አዕፁተ፡ዘ
ይትወአዕፁ፡ተ፡በቀሉ፡
ወፀበርት፡ተመርት፡ሚመ
መን፡ዘክን፡ሰባሑ፡ወመሐ
ሉዮ፡መዝሙር፡ሐጊ፡ዘ፡በ
ድኤ፡ቅዕቲ፡ወተነበ፡ቃለ፡

ወንጌል፡ዘይኔጥር፡ዘኖ፡
መሰቀለ፡ዘወልድ፡ውሉ
ተ፡እናቅጸ፡ቤተ፡ክርስቲ
ያንዋ፡ወ ተቲሃ፡ወለ
ሰ፡ፍጹሚ፡ንበተ፡ወንጌሌ
ደዜምሩ፡ካህናቲ፡በሰብ
ሐተ፡መሰቀሉ፡ዘ
ኬ፡በ ሰተ፡ቤቲ፡መቅ
ደሰ፡ዘእግዚ ር፡ወ
እፍሬገ፡ዲዲስ፡ቍርባኔ
በ፡ምሥጢፉ፡ወእንበበ፡ዘ
ሎተ፡ዘደደሱ፡ዕዕሉ፡ቍር
ባኔ፡ወሬዲ፡ሞ፡ትዲሱ፡መመ
ም፡ሙ፡ዕንጉሠ፡ወሰካህ
ናት፡ወሰሕዝብ፡ወንግሩረ፡
ንጉሠ፡ዓቢያ፡በዓለ፡ስ
ሙ፡ፈሲካ፡ኢየሱስ፡ወ
መብሐ፡መዓዝ፡እስከ፡
መሉዒ፡ደመ፡ፕበሐ፡
ገዥዕሆሙ፡ሰመዓዛ፡

ሳህም፡ዘበዓሉ፡መርህ
በ፡ፀዓዲ፡ለቢተ፡ክርስቲ
ያን፨ወዓዲ፡ገብረ፡ንጉ
ሥ፡ውስተ፡ቤቱ፡ዓቢየ፡
ምስሐ፡ለካህናቲሁ፨ወ
ለመኳንንቲሁ፨ወለክ
ሎሙ፡ሠራዊቱ፡ዘንኩ
ር፡ጥቀ፡ለዓይን፨ወቀፀበ፡
ለሐሊና፡ገቢረ፡ምሳሐ፡
ዘከነ፡በዲእቲ፡ዕለት፡ለ
ንጉሠነ፡መፍቀሬ፡እግ
ዚአብሔር፡ጸጋት፡ዘተ
ሰምየ፡ቈስጠንጢኖስ፡
እስመ፡ፍጹሚ፨በዓለ፡መ
ስቀል፡ዲእቲ፡ዕለት፨ወተ
ፀብዑ፡ቱንባለት፡በበዲ
ዲናቲሆሙ፨ወተቃተሉ፡
ጽኑዓ፡ቀትለ፨ወአኅዝዎ፡
ለበፅሐ፡ዓሳፂ፡ንጉሥ፨ወ

መጠውም፡ለመኰንኑ፡
ተንባሳቲ፡ኀመ፨ዲፊን
ም፡ኀበ፡ንጉሥ፡ብሩኩ፡
እግዚአብሔር፡ዘአሠ
ገሮ፡ለዓሳፂ፡ንጉሥ፡
በእዴ፨ዓሳውያን፨ወዘ
አኀሰሮ፡ለመዓምስ፡
በእዴ፡አማፅያን፨ፈነ
ወ፡እግዚአብሔር፡ሳቃ
ለ፡ዲበ፡ቶኪሉቶ፡ዓረ
ብ፡ኀመ፡ይግበር፡ናህየ፡
ለአባግዕ፨ቶናሰኩ፡ኀ
መ፡አክሳብ፡በበዲናቲ
ሆሙ፨ወመንግሥቱስ
ንበሱ፡ከነት፡ዝዕብተ፡
ንጋባዕ፡እንከ፡ኀበ፡ጥ
ንተ፡ኒገፎ፡ስዝንቱ፡ዕ
ሉው፡ዘጸሙ፡ሰቡሐ፡
ወዝንቱሰ፡ብእሲ፨እም

ሰብእ፡ዓረብ፡ውእቱ፡
ሐቃሳዊ፡ምሑረ፡ተትሉ፡
እምንቅስ፨ወተጓወወ፡
ቀዲሙኒ፡ምስለ፡አብያ
ጺሁ፡ዓረባውያን፨ወሰ
በ፡በጽሐ፡ኀበ፡ንጉሥ፡ረ
ከበ፡ዓቢየ፡ህብተ፨ወፍ
ቱ፡ዘኢጽሐወቱ፡ለብሰ፡
ዘይለብስ፡ንጉሥ፡ሰብ
ሰ፨ወዲበ፡ፈረስ፡ዜአ
ሁ፡ተፅዕነ፨ወእምአም
ያስ፡ዘያሰኒ፡ሰቶየ፡መ
ግዝዓ፡ሳህም፨ወአባግ
ዕ፡ቲሑስዩ፨ወአጥረየ፡
አግብርተ፨ወአዕማተ፡
ወዘገቦ፨ወርተ፨ወብሩ
ረ፡ኀረየ፡ጽጋብ፡ለዓመ
ጽ፡ስብሐ፨ወገዝረ፨ወ
ርዓብ፡ወረስዓ፡ክዱኖ፡

ለንጉሥ፨ወኢተዘከረ፡
ተጽሳሁ፡ዘተውህበ፡ሎ
ቱ፡ገጸ፡ማዕተቦ፨ወከ
ህደ፡ጥምቀቶ፡ሐረ፡ወ
ተኀጥአ፡እምታዕካ፡ን
ጉሥ፡ቦጽሐ፡ኀበ፡አብያ
ጺሁ፨ወገብአ፡ኀበ፡ዘት
ካቱ፡ቱንብላናሁ፨ወበ
ዘከመዝ፡ሐርታሚ፡ነበ
ረ፡፲፻ዓመተ፨ወእሙ፡ፈ
ቱዩ፡እግዚአብሔር፡ፈ
ነወ፡መስቀሎ፨ወሐዲሰ፡ከ
መ፡ያግርር፡ፀረ፡መዋ
ሐ፨ወአሰገሮ፡ለዝ፡ዕሉ
ው፡በእደ፡አብያጺሁ፨ወ
ተናበሉቱ፡አክ፡በእደ፡
ክርስቲያን፡አኀሰሮ፡በእ
ደ፨ዓሳውያን፨ወአክ፡በ
እደ፡ሐራ፡ንጉሥ፨ወዝ፡ከ

ኒ፡ዓመተ፡በዓለ፡መስቀ
ሉ፡ከመ፡ያርኢ፡እግዚአ
ብሔር፡ኀይለ፡መስቀሉ
ዘከሠተ፡ለነ፡ዕንጉሥነ፡
ቈስጠንጢኖስ፨ወሶበ፡
አቀምዎ፡ቀዳሜ፡ንጉሥ፡
ለውእቱ፡ቀሌው፡መላ
ሑ፡መግብሔሆሙ፡መ
ሳህቃት፡ሐራሁ፡ለንጉሥ፡
ወፈቀዶ፡ይትካፈሉ፡ሠ
ጋሁ፡ለፀሩ፨ንጉሥሙ፡
ተምሁዓ፡ንጉሥ፡ሳቤሊ
ሆሙ፨ወነሥአ፡ኮናቶ፡
ከመ፡ያዓድዎ፨ወገሠ
ፀሙ፡ለሐራሁ፡እንዘ፡
ይብል፡ለእመሰ፡ቀንዐ፡
ሴተ፡ሰምንቱ፡ኢትተ
ሉ፡ከምም፡በሙ፡ስተ፡ፀ
ባእ፡[illegible]ጸሚ፡ዶ

ቢ፡ፈረሰ፨ወሰብኡ፡
ውእቱ፡ጽርዓ፡ሐዊን፨
ወርኡዩ፡በንጕየ፡ሐ
ቋሉ፨ወይእዜኒ፡ዘእ
ግዚአብሔር፡አሰረ፡
ሴቶ፡ሰምንቱ፡አንተ
ሙ፡ትፈቅዱ፡ትትተ
በሉዎ፡ሰመኑ፡እንከ፡
ምዝጋና፨ለእግዚአብ
ሔርኑ፡ዘመጠወኒ፡
ኪያሁ፡አሲር፡በእዴ፡
አብያጺሁ፡ቶናብሉ
ትፍጠሚመ፡ለከሙ፡
ዘትፈቅዱ፡ትተቱሉ
ም፡እሑር፡ውእቱ፡አ
ንሰ፡አአኩቶ፡ለእግዚ
አብሔር፨ወእሁበ፡
ግናየ፡ለዘአግብአ፡ለ
ስሙ፡ለፀርየ፡ውስተ፡

ውስተ፡እዴየ፨ወይእ
ዜኒ፡እንከ፡አቱእምና፡
ለእግዚአብሔር፡ከመ፡
ያግርር፡ሊተ፡ኵሎ፡
ፀርየ፡ዘርኁቀ፨ወዘተ
ሩብ፡በበዓለ፡መስቀ
ሉ፡ተዐደ፡ማኅየዊ፡
ወይቤሎ፡ለውእቱ፡
ቀሌው፡ተምሐረኒኑ፡
ለእመ፡መሐርኩከ፡
ወይቤሎ፡ውእቱ፡ፍሌ
ው፡አእግዚእየ፡ዕን
ሰ፡ኢኮንኩ፨ወሉጸ፡
ምሕረቶ፡ወባሕቱ፡ም
ሕረቶሰ፡ሐነ፡አምሳ
ክከ፡ውእቱ፨ወሴተ
ኒ፡ቶአውቀተኒ፡ኅር
ቱምናየ፡ዘአምጽኦ
ተ፡ላዕሌየ፡ሐሠረ፡

ወከብሮ፨ወአዘዘ፡ኝኙ
ሥ፡ከመ፡ይፍትሕዎ፡
እምሰናስሉ፨ወያዕቅ
ቱ፡እምላዕሌሁ፡ለኀ
ሰ፡ርሱሐ፨ወያለብሶ
ዎ፡ልብሰ፡ሠናየ፡ወእ
ዘዘ፡ካዕበ፡ያምጽኡ፡
ጥምቀተ፡ክርስትና፡
ወጥምቀተ፡ንስሐ፡ዘ
ውእቱ፡ቱዩር፨ወ[illegible]
ኈ፡ላዕሌሁ፡ጸሎ[illegible]
ና፡ዘከመ፡ይጸ[illegible]
ፉ፡ከማሁ፨ወካዕበ፡ሰ
ምዑ፡ንንግርክሙ፡ዘ
ከመ፡ይጼልዩ፨ወይገብሩ፡
ከማሁ፨ወካዕበ፡ሰም
ዑ፡ንንግርክሙ፡ዘከመ፡
ገብረ፡ሎቱ፡እግዚአብሔ
ር፡ለንጉሥነ፡ጻድቅ፡ዘተ

ሰምዩ፡ቈስጠንጢኖስ፡
እስኩተ፡እምነ፡ፀሩ፡ፊኒ
ወ፤መራዊ፡ስቅለ፡ፀሩ፡ተ
እግዚ፡እኅሁ፡ምስለ፡መ
ሐፅድ፡ኃይሉ፡ፀሩ፡ተእግ
ዚ፡እሁኑ፡ሶቅሰዱን፡ዘወ
ኢቱ፡መመክርቲሁ፤ወም
ቀመን፡ሰዂሉ፡ቤቱ፤ወስ
መ፡ነእሲሰ፡አዛኒ፥ወሰ
በ፡ስምዓ፡ስእሰዱን፡ከመ፡
ትእግዚ፡እኅሁ፡አዛኒ፡ጎዘ
ነ፡ዋቀ፡እስመ፡ውእቱ፡ፑ
ቀኑ፤ወምቅመን፡ለሐደ
ወቱ፡ውስተ፡ኩርጓኔ፡ጀጉ
ሠ፡ከነ፡ደዲምጽ፡ብዙኃ፡
በስራቱ፡ለሰጽባሑ፤ወሰ
ሰጊ[illegible]ወዓዷ፡ተዓወ
ሙ፡ዷቲ፡መጀንንተ፡ሐጽ
ጀ፡እም[illegible]ሬቶሙ፡ግኑ

ደንጎ፡ወመስተፃዕናኒ፡
አፍራስ፡እደ፡ዊሆሙ፡
የማናሙ፡ሃደማናት፡
ቈስጠንጢኖስ፡ንጉሠ
ነ፡አስገርሙ፡ሰኀተደ
ንጎ፡ወዕመስተፃዕናኒ፡
አፍራስ፡በከመ፡ደቢ፡
ዲዊት፡በመዝሙር፡
ኢማወኢ፡እደፈቀዱ፡
ኃይለ፡ፈረስ፡ወእደ
ሠምር፡በአቶንደዶ፡ብ
እሲ፡ደሠምር፡እግዚ
አብሔር፡ሰእሰ፡ደፈ
ርህዎ፤ወሰኩሉ፡ሙ፡
እሰ፡ደትዌከሉ፡በም
ሕረቱ፤ወ፩እመ፡ኪንን
ት፡ዓበደት፡ገብረ፡መ
ራዊ፤ወተፃብዓ፡ምስሌ
ስእሰዱን፤ወተተሰ፡ኮ

ሉ፡ሠራዊቶ፡ኅቱደኔ
ወመስተጽዕናነ፡አፍ
ራሲሁ፤ወሶበ፡ሰነ፡አጽራ
ቂ፡ወእጋራንሂ፡አዕር
ዊ፡ያን፡ዕቀትሎ፤ወመ
ሉኒት፡ምድር፡አብድ
ንቲሆሙ፡ዕትንባዕት፡
ወውኂዘ፡ደሞሙ፡ከ
መ፡ውኂዘ፡ፈለግ፤ወ
ተገወው፡ብዙኃ፡ዲፑ፡
ወተማህርኩ፡ምህር
ክ፡ዘእሉቦ፡ኍልቍ፡
ወሰእሰዱንሰ፡ገሐቲ
ቱ፡እምሠጠ፡ጉዶዩ፡
በረዋጽ፡ፈረሱ፤ወእ
ምድኅሬሁ፡ዝኒ፡ብዙ
ኅ፡እስኩተ፡ምህርኩ፡ዘ
በጽሐ፡ሉቱ፤ለንጉሥ፡
ወሐራሁኒ፡ኮኑ፡እንከ፡

ኅበ፡ሖሩ፤ወኀበ፡ጠፈኑ፡
ወደመውኦ፡ወገብረ፡
እግዚአብሔር፡ኃይለ፡
ብዙኃ፤ወመዊኦ፡ዓቢየ፡
ለንጉሥነ፡ቈስጠንጢኖ
ስ፡አሚነ፡መስቀሉ፡ክኑ፡
ለንጉሥ፡ከመ፤ወሐተሠ
ሙር፡አሚነ፡መስቀሉ፡ከ
ኑ፡ለንጉሥ፡ጽርዓ፡ሐዊ
ን፡ዘግዑር፡ሰፀብዕ፡አሚ
ነ፡መስቀሉ፡ክኑ፡ለንጉሥ፡
ከመ፡ጊራ፡ሐዊን፡ዘአደከ
ሉ፡ዝብጠተ፡አስደፍት፡
ወኤውግረተ፡ቀብን፡አሚ
ነ፡መስቀሉ፡ክኑ፡ለንጉሥ፡
ከመ፡ተስታም፡ዘየሐደጽ፡
ሰፀዓዊ፤ወደነድር፡ዕበር፡
በሐፁ፡ሠራሪት፡አሚነ፡
መስቀሉ፡ክኑ፡ለንጉሥ፡

ኀሙ፡ፀወን፡ጽኑዕ፤ወክ
ሙ፡ኆኅተሙ፡አድማስ፡ዘ
ፈደትንስቲ፡አሚኖ፡መ
ሰቀሎ፡ክኖ፡ለንጉሥ፡ከ
ዓሌ፡ለርእሶ፤ወአጽሬ፡
ሃይማኖቱ፡ለእግርየ፤ወ
ሱራኄ፡አሚኖ፡መስቀሎ፡
ክኖ፡ለንጉሥ፡ሠርጐ፡
ትርሲትየ፤ወምግባ፡በዙ
ኀ፡ወይእዜኒ፡እኄሊ፡ን
ግበር፡በዓለ፡መስቀሎ፡
ለኢየሱስ፡ክርስቶስ፡ቀ
ዱሙ፡ዘአምኑ፡በስሚዓ፡
ዜናሁ፡ለክቡር፤ቀፀ፡ሐ
ይወት፡ይእዜ፡ተፈሣ
ሐኒ፡በረከቦ፡ቶ፤ወበርእ
የቱ፡ሰበ፡በጽሐ፡ኀቤኒ፡
ቅጽዐሙ፡ነበርኩ፡እንዘ፡ን
ሰግድ፡በበረከቱ፡ሰብኒ፡ለ

መስቀሉ፡አምላክ፡ዘተ
ተከለ፡በቀራንዮ፤ወይእ
ዜኒ፡ናድንን፡ቀፈተ፤ወ
ሠጋ፡እንዘ፡ንኤምድ፡
በአፉነ፡ተጸመ፡ተፈሣ
ሐነ፡በስሚያቱ፤ወይእ
ዜኒ፡ትንሠይኑ፡በርእየ
ቱ፡መኑ፡ዘይረከብ፡ግሐ
ርየ፤ወኢይትፈሣሐ
ወመኑ፡ዘይረክብ፡መድ
ኀኒ፤ወርትዕ፡ንጹሐ፡ወኢ
ይትኃሠይ፡ለእመሰ፡ይ
ትፌሣሑ፡በረከበ፡ግ
ሐርየ፡ዝና፡ለዓመ፡ኀጋፈ፡
እሮ፡እንክ፡በረከበ፡ግሐ
ርየ፡ጸጋሁ፡ለእግዚአብ
ሐር፡አዕባነ፡ኀንጸክ፡
የኀቱ፡ዋዕዲ፡በ፡ዴርእስ
ቲሆሙ፡ለንጉሣነ፤ወ

ሰሖሮሙ፡ሠርዓ፡አሚ
ኖ፡መስቀሉ፡ለኢየሱስ፡
ክርስቶስ፡ብፁዕ፡ውእ
ቱ፡ንጉሥነ፡ቊስጠንጢ
ኖስ፡ዘተክሥተ፡ሎቱ፡
መስቀሉ፡አምላኩ፡ወበ
ፀዓን፡ንሕነ፤ወዘተደ
መርነ፡ውስተ፡ዘመ
ኑ፤ወርኢነ፡መስቀሎ፡
ለአምላክነ፡በአማን
ኬ፡ተበፅዕነ፡በከመ፡
ይቤሎሙ፡እግዚእነ፡
ኢየሱስ፡ክርስቶስ፡
ለአርዳኢሁ፤ወለክ
ሙ፡ብፁዓት፡አዕይን
ቲክሙ፡እለ፡ርእያ፤ወ
አዕዛኒክሙ፡እለ፡ሰም
ዓ፡እስመ፡ብዙኃን፡ነ
ቢያት፤ወነገሥት፤ወ
ጻድቃን፡ፈተዉ፡ይር

አዩ፡እንተ፡ትሬ
እዩ፤ወኢርእዩ፤ወፈ
ተዉ፡ይስምዑ፡እንተ
ሙ፡ዘትሰምዑ፤ወኢ
ሰምዑ፤ወእምይእዜ
ሰ፡ንብሎ፡ዝውእቱ፡መ
ስቀሉ፡ዘሰማዕነ፤ወዘ
ርኢነ፤ወዘጠየቅነ፤ወ
ዘገሠሠሁ፡እደዊነ፤
ወኃዕበ፡ንብሎ፡በከመ፡
ሰማዕነ፡ከማሁ፡ርኢነ፡
ወይእዜኒ፡እኄሊ፡ን
ትጋባእ፡ኵልነ፡ንበእ
ግዚእነ፡ኢየሱስ፡ክር
ስቶስ፡ሊቀ፡ካህናቲሁ፡
ለአብ፡መክብብ፡ሐዘ
በ፡ሐዋርያት፡ቤተ፡ክ
ርስቲያን፤ወውእቱ፡
አምላክ፡ሰላም፡ዘረ
ሰየነ፡ኅቡዓነ፡ለበዓ

ሉ፡ሙሰቀሉ፡ወጽሐፍ
ኑ፡ወንጌሉ፡በከመ፡ሀ
ሰወ፡ምስለ፡አርድእቲ፡
ምስሌነ፡የሃሉ፡ወደ
ቀሰም፡ሐሰሐቸኑ፡በጣ
ዕመ፡ቻሉ፡ወሰተ መፕ
ም፡ሥጋሁ፡ወደሙ፡
ኪያነ፡ዴደሉ፡ዴኩነነ፡
ረዲኤ፡በኵሉ፡ወበው
ስተ፡ኵሉ፡በከመ፡ተጋ
ባዕነ፡ውስተ፡ዛቲ፡ቤ
ተ፡ክርስቲያን፡ማ
ሁ፡ያስተጋብኣነ፡ኀበ፡
ተተክሉ፡ዲግቱረ፡ቢር
ሃንቸቱኀበ፡ሀሰው፡ማ
ኅበረ፡ጉቡዓንወማ
ኅበረ፡ሰማዕቲ፡ወጸ
ዱቃንወማኅበረ፡ደ
[illegible]ወንጹሐን፡ደ
[illegible]ሰን፡ርስተ፡ምስሌ

ሆሙ፡በጸሎተ፡እሙ
ንጽሕት፡ተጽለተ፡ተ
ዴሁንዶወበሰእለተ፡
ዴፐርሰ፡ወጸውሉ
ስ፡እርእስተ፡ርዕሰን፡
ወሉቴ፡ስኀሐቶ፡ወከ
ብር፡ሰዓሰሙ፡ዓሰጹ
አሜን፡ወአሜን፡ለዴ
ኩን፡ለዴኩን፡ ❖

Ernst Chr. Suttner

Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit

Unter diesem Titel ging kürzlich in der vom Ostkirchlichen Institut Würzburg herausgegebenen Reihe "Das östliche Christentum" eine Zusammenfassung langjähriger Untersuchungen zur Geschichte der Kirchenunionen in Druck. Als die Untersuchungen begonnen wurden, leitete noch Prof. Dr. Biedermann, ehemals Ordinarius für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens an der Theologischen Fakultät der Würzburger Universität, das Institut, und dieses strahlte damals in einer Weise auf die theologische Lehre an der Würzburger Universität aus, die — wie wir hoffen — in Zukunft durch seine heute zu feiernde Anbindung an diese wieder aufleben wird.

Wir Mitarbeiter am Würzburger Ostkirchlichen Institut konstatierten Ende der 70er Jahre gemeinsam mit Prof. Dr. Wilhelm de Vries vom römischen Orientalischen Institut, dem Autor des am Vorabend des 2. Vat. Konzils erschienenen und damals bahnbrechenden Buches "Rom und die Patriarchate des Ostens", daß nach der ekklesiologischen Neubesinnung durch das Konzil die darin vorgelegten Untersuchungen zu den Kirchenunionen des Fortschreibens bedürfen.

Ein langes Arbeiten begann. Das Würzburger Ostkirchliche Institut baute die Bibliothek entsprechend aus, um für das Unterfangen die Arbeitsmöglichkeiten zu bieten, und es verschuf in der Zeitschrift "Ostkirchliche Studien" dem Vorhaben das erforderliche Echo. Seminarien und Kurse an der Würzburger und an der Wiener Universität, Vorträge und Aussprachen vor der Sektion Christlicher Orient der Görresgesellschaft, Einladungen zu "Placid Lectures" am römischen Orientalischen Institut und zur Mitarbeit an einschlägigen Studientagungen im Ausland, seit Öffnung der Grenzen zu Rußland, zur Ukraine und zu Rumänien und seit der Wiederherstellung der Religi-

onsfreiheit für die griechisch-katholischen Kirchen dieser Länder besonders auch dort, halfen voran. Zur besonderen Herausforderung wurde es, als 1988 die gemischte internationale Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche das Thema der Unionen auf die Tagesordnung setzte. Das Erarbeitete konnte in die Verhandlungen der Kommission eingebracht werden, und es setzte ein großes Drängen auf die Bearbeitung noch anstehender Fragen ein. Dies zwang, nicht nur den aktuellen Forschungsstand zum Themenkreis "Unionen zwischen östlichen und westlichen Kirchen" darzustellen, sondern auch in einer neuen Weise an äußerst kontroverse Probleme heranzutreten.

Als wichtigstes Resultat der Untersuchungen darf der Nachweis großer Wandlungen im Verständnis von Schisma und Kirchenunion im Lauf der Jahrhunderte bezeichnet werden. Daß diese Wandlungen bis dato in den zwischenkirchlichen Gesprächen fast unbeachtet blieben, hat schwerwiegende Fehlinterpretationen der Vorgänge beim Abschluß der einzelnen Unionen und beträchtliche Irritationen und Erbitterungen im "historischen Bewußtsein" der heute bestehenden kirchlichen Gruppierungen zur Folge.

Um die Wandlungen zu erfassen, durften die Studien zu den Ursachen für die aus den Kirchenunionen erwachsenen zwischenkirchlichen Probleme nicht, wie es herkömmlicherweise meist geschah, auf die nachtridentinische Epoche der Kirchengeschichte konzentriert werden; sie haben bis in die Frühzeit der Kirche zurück- und bis in die jüngste Gegenwart hereinzugreifen. Großem Wandel unterlagen im Lauf der Zeit auch, wie sich zeigte, die Rede- und die Denkweise in den kontroverstheologischen und apologetischen Urkunden und Abhandlungen. Es galt daher, sehr mühsam zu eruieren, was die entsprechenden Texte aus vergangenen Jahrhunderten tatsächlich aussagen sollten gemäß dem Verständnis der Zeitgenossen, die sie formuliert hatten. Das davon oftmals recht weit abweichende Verständnis, das spätere Kontroverstheologen hinter dem Wortlaut vermuteten, mußte auf seine Unzulänglichkeit hin kontrolliert werden, indem überprüft wurde, welche Konsequenzen auf das kirchliche Leben ehemals für notwendig erachtet wurden, im Unterschied zu den Konsequenzen, die spätere Kontroverstheologen aus nahezu gleichlautenden Formulierungen zogen. In mehreren Fällen ergaben sich erhebliche Divergenzen, und gerade sie bedürfen bei einem ausgewogenen Erheben der Problemgeschichte bezüglich der Kirchenunionen dringlich der Beachtung. Somit lag das Schwergewicht der jetzt zu

Ende geführten Forschungsarbeiten zweier Jahrzehnte auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, der Ekklesiologie und der Geschichte des pastoralen Handelns unserer Kirchen.

Nun aber zum wichtigsten Resultat, zum Wandel im Verständnis von Schisma und Kirchenunion. Diesbezüglich erbringen die Arbeitsergebnisse ein Panorama, welches verschiedenen Vorstellungen, die derzeit unkritisch verbreitet sind, in mehrfacher Hinsicht widerspricht.

1) In den nur 24 Jahren zwischen der Enzyklika "Mystici corporis" des Papstes Pius XII. vom 22.6.1943[1] und dem Breve "Anno ineunte",[2] das Papst Paul VI. beim Besuch im Phanar vom Juni 1967 an Patriarch Athenagoras I. übergab, ereignete sich in der katholischen Kirche ein Wandel im Verständnis vom Schisma, wie er größer nicht hätte sein können. Durch ein Schisma vom Papst getrennt sein, bedeutete gemäß der Enzyklika "Mystici corporis": ferne sein von der Kirche. Für Pius XII. konnten nur diejenigen zur Kirche gehören, die der Leitung durch den Nachfolger Petri unterstanden. Gemäß dem Breve "Anno ineunte" ist das gegenwärtige Verhältnis der Ecclesia Catholica Romana zur Orthodoxie hingegen "eine Communio, die schon besteht, wenngleich sie noch unvollendet ist". Für Paul VI. gab es keinen Zweifel an der Kirchlichkeit der vom Römischen Stuhl getrennten Orthodoxie, denn Communio kann die Ecclesia Romana nur mit einer Gemeinschaft haben, die selbst Kirche ist.

2) Der Gegensatz zwischen den Auffassungen in "Mystici corporis" und in "Anno ineunte" war bereits in der Frühzeit der Kirche sehr heftig aufgebrochen, und er begleitet uns durch die gesamte Problemgeschichte zu den Kirchenunionen. Ein erstes Mal begegnete er in vorkonstantinischer Zeit, als der karthagenische Bischof Cyprian († 258) lehrte, daß nur seine eigene Kirche taufen könne. Für Cyprian stand fest, daß Gott den Menschen das Heil nur durch die Kirche schenkt. Also lehrte er, daß nur dort, wo die Kirche ist, der Heilige Geist sakramentales Heilsgeschehen gewährt. Diese von ihm eindringlich vorgetragene Einsicht in die Heilswege Gottes blieb der Kirche aller Zeiten kostbar.

---

[1] AAS 25 (1943) 193-248.

[2] Litterae a Summo Pontefice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae, AAS 59 (1967) 852-854.

Doch Cyprian vertrat zugleich mit der Lehre von der Kirchlichkeit der Gnade Gottes auch die Auffassung, daß die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche dort lägen, wo seine eigene Ortskirche nach ernsthafter Prüfung der anstehenden Probleme gegen bestimmte Gruppierungen von Christen eine Exkommunikation verhängt hatte. Darum tauften er und seine karthagenische Kirche nicht nur Juden und Heiden, die sich zum Christentum bekehrten, sondern auch alle Konvertiten aus anderen christlichen Gruppen, die bereits in ihrer früheren Gemeinschaft auf den Namen der heiligsten Dreifaltigkeit getauft worden waren. Denn Cyprian und seine Ortskirche waren überzeugt, daß der Heilige Geist in Gemeinschaften, die sich von der katholischen Kirche getrennt hatten, keine sakramentalen Gnaden gewährt.

Schon damals wurde ihm widersprochen. Die römische Kirche hielt es nicht für möglich, daß Gott Menschen unbeachtet läßt, die in gläubigem Vertrauen auf das Evangelium den Auftrag des Herrn erfüllen und im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. In der Überzeugung, daß solches Handeln kein gnadenleeres, ausschließlich menschliches Tun sein könne, nahm die römische Kirche Konvertiten, die in der Art und Weise der Kirche, aber von Häretikern getauft worden waren, ohne Taufwiederholung auf.

Die römische und die afrikanische Kirche besaßen also ein je eigenes Verständnis von den Auswirkungen des Verlustes der Kircheneinheit. Cyprian hielt es für ausgeschlossen, daß der Heilige Geist dort wirke, wo gegen den Auftrag des Herrn verstoßen und die Einheit gestört wurde. Auch der römischen Kirche war die Forderung auf Kircheneinheit heilig. Dennoch rechnete sie damit, daß der Heilige Geist bereit ist, menschliches Ungenügen zu heilen; sie war überzeugt, daß er wenigstens in bestimmten Fällen sein Wirken auch dann noch fortsetzt, wenn das vom Herrn gewollte Ordnungsgefüge der Kirche zerstört worden ist: wenn ein Schisma besteht.

3) In der Folgezeit lernte die Kirche, daß sie unterscheiden muß. Sie erfaßte, daß manche Grenzziehungen unerläßlich, andere aber von geringerer Bedeutung sind. Denn einerseits erfordert die Identität der Geistesgaben keine Identität in der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens. Andererseits sind nicht alle Divergenzen gleichermaßen legitim, vielmehr machen manche Unterschiede eine Beeinträchtigung der sakramentalen Wirklichkeit offenkundig. Es gibt Grenzlinien, die die Kirche von der Nicht-Kirche scheiden, aber auch andere,

auf deren beiden Seiten sich die Kirche befindet. Wenn aber beide Gemeinschaften, zwischen denen ein Schisma besteht, es wert sind, Kirche genannt zu werden, müssen sie beide zur einen Kirche gehören, weil es nur eine einzige Kirche Christi gibt.

In der Tat haben über lange Zeit und in zahlreichen Fällen getrennte Kirchen voneinander eingeräumt, daß zwischen ihnen "Communio besteht, wenngleich sie unvollendet ist". Besinnen wir uns kurz auf einige Beispiele:

a) Die aus Griechen und Lateinern bestehende Kirche des spätantiken Römischen Reiches pflegt man wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien "ungeteilt" zu nennen. Dennoch ergibt sich bei genauem Zusehen, daß Rom und Konstantinopel ab dem vierten Jahrhundert bis zum Ende der Zeit der gemeinsamen Konzilien mehr als 200 Jahre lang zueinander im Schisma standen.[3] Störungen der Communio, die, grob gerechnet, miteinander fast die halbe Zeit ausmachten, sind mehr als nebensächliche Zwischenfälle — aber den Zusammentritt des nächsten gemeinsamen Konzils der einen Kirche verhinderten sie nicht.

b) Obwohl das mittelalterliche Papstschisma die abendländische Kirche in zwei und zeitweise sogar in drei Parteien aufteilte, die untereinander keine Communio besaßen, wurden und werden diese in der kirchengeschichtlichen Literatur durchwegs miteinander als die eine abendländische Kirche angesehen. Ebenso betrachtet man zusammen mit den autokephalen bzw. autonomen orthodoxen Kirchen, die gegenwärtig untereinander volle Gebetsgemeinschaft pflegen und miteinander die panorthodoxen Beratungen führen, auch jene Kirchen als orthodox, die ihnen in Lehre, Gottesdienst, Frömmigkeitsbräuchen und Kirchenrecht gleichen, aber aus schwerwiegenden Gründen keine Communio mit ihnen haben dürfen.

In beiden Fällen waren bzw. sind die Streitparteien von der sakramentalen Würde der je anderen Seite, von ihrer Rechtgläubigkeit,

---

[3] Yves Congar zitiert in der Schrift "Zerrissene Christenheit", Wien 1959, S. 111, zwei einschlägige kirchengeschichtliche Untersuchungen; eine von ihnen zeigt auf, daß es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab.

von ihrem rechten Frömmigkeitsleben und von den geistlichen Vollmachten ihrer Hirten überzeugt.

4) Zur Zeit der normannischen Eroberung Süditaliens, unter den Kreuzfahrern, beim 4. Laterankonzil und in den Kolonien der italienischen Handelsstädte beendete man die Schismen zwischen Griechen und Lateinern einfach dadurch, daß man Hierarchen einsetzte, die für beide Seiten gemeinsam verantwortlich waren. Beide Seiten mußten in diesen Fällen das zwischen ihnen bestehende Verhältnis ebenso eingeschätzt haben, wie es in den eben dargelegten drei Fällen aus der Antike, aus dem Mittelalter oder aus unseren Tagen geschehen ist.

Die Normannen hielten die griechischen Kirchen in dem von ihnen eroberten Land für so nahe mit ihrer eigenen Kirche verwandt, daß sie ihre lateinischen Bischöfe über die Griechen genauso amtieren ließen wie über die lateinischen Gläubigen ihres eigenen Volkes. Die Kreuzfahrer handelten ähnlich. Anfangs unterstellten sie sich selber dem griechischen Patriarchen, aber recht bald sorgten sie dafür, daß ein Lateiner dessen Nachfolge antrat, und diesem unterstanden dann auch die Griechen. Autoren des 19. oder 20. Jahrhunderts, die ein solches für heutige Vorstellungen unmöglich erscheinendes Vorgehen nicht verstanden, redeten von der "Begründung lateinischer Patriarchate durch die Kreuzfahrer". Aber sie erläutern nicht, wieso es berechtigt sein sollte, die Wahl von Lateinern zu Nachfolgern von griechischen Amtsträgern für die Gründung neuer Rechtsinstitutionen auszugeben. Das 4. Laterankonzil erließ sogar in aller Form eine kirchenrechtliche Bestimmung, die für die Einheit der Kirche lediglich die Unterstellung der Griechen unter lateinische Bischöfe forderte, und zumindest wir Lateiner sind verpflichtet, dies als den Entscheid eines ökumenischen Konzils anzuerkennen. In den italienischen Kolonien blieb es mancherorts bis ins 18. Jahrhundert, bis die Osmanen die Italiener von dort vertrieben, bei dieser Kirchenrechtsordnung.

Damalige Texte der Lateiner konnten die Griechen, solange sie noch keinem lateinischen Bischof unterstanden, "schismatisch" nennen, und die gleiche Qualifikation konnten umgekehrt die Griechen auf die Lateiner anwenden. Dennoch standen für Griechen und Lateiner die sakramentale Würde, die Kirchlichkeit der je anderen Seite und eine enge Affinität zwischen ihnen außer Zweifel, denn andern-

falls hätte aus der militärischen Eroberung keine volle Communio erwachsen können.

5) Es mußte auch außer Streit gestanden haben, daß auf der je anderen Seite die Kirche zu finden ist, als zwischen Lateinern und einigen Abgesandten der Griechen auf Konzilien in Lyon, in Konstanz und in Basel über die Aussöhnung beraten wurde und als man in Ferrara/Florenz sogar miteinander Konzil feierte und miteinander für die heilige Wahrheit Zeugnis ablegte — trotz aller Unterschiede und vorangegangenen theologischen und sonstigen Streitigkeiten. Bei den ausführlichen Beratungen in Florenz wurden die Unterschiede ausdrücklich als nebeneinander gültige Ausdrucksweisen für das Kirche-Sein anerkannt. Von Markos Eugenikos abgesehen, hielten Griechen und Lateiner es nicht für erforderlich, von der anderen Seite Korrekturen an den kirchlichen Traditionen zu fordern; keine Seite hegte das Bedenken, die anderen hätten in der Zeit des Schismas die Würde des Kirche-Seins verloren.

Ebensowenig hatte auf griechischer Seite Zweifel bestanden an der Sakramentalität der abendländischen Kirche, als 1484 eine Synode der vier griechischen Patriarchate die Entscheidung traf, daß an konvertierenden Lateinern die Taufe nicht wiederholt werden muß.[4] Die römische Seite hielt auch während des Konzils von Trient weiterhin an der Kirchlichkeit der Griechen fest. In einem Beitrag "Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche" schreibt Th. Freudenberger[5]: "Obwohl der Papst ... weder Mühe noch hohe Kosten scheute, um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens nach Trient zu bringen, blieb ihm jeder Erfolg versagt. Lediglich Bischöfe der unierten griechischen Kirche aus dem östlichen Mittelmeerraum [= aus venetianischen Gebieten] fanden sich ein. Aber fast ohne Ausnahme waren sie bei den Beratungen sorgsam

---

[4] Vgl. den 1484 erstellten Aufnahmeritus für Konvertiten bei Patriarch Dositheos, Tomos agapes, Iaşi 1698, S. 568-570; Rallis-Potlis, Syntagma, Bd. V, S. 143-147; französische Übersetzung durch L. Petit, in: EOr 2 (1989-99) 130-131; vgl. auch Suttner, "Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Lauf der Geschichte", *Anzeiger der Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse* 127 (1990) 1-46. Für die gesamtorthodoxe Verbindlichkeit der Synodalentscheidung von 1484 trat jüngst ein: E. Melia, "La pentarchie", *Istina* 32 (1987) 341-360. Er führt, S. 352f, die Synode von 1484 an unter "les conciles de la pentarchie ... dont les décisions ont été «reçues» par l'ensemble des Eglises autocéphales".

[5] In: *Wegzeichen* (Festschrift H. M. Biedermann), Würzburg 1971, S. 149-187; Zitat auf S. 165.

darauf bedacht, daß kein Beschluß zustande kam, der nach Form und Inhalt geeignet gewesen wäre, bei den getrennten Christen Anstoß zu erregen und ihr Verhältnis zu ihnen zu erschweren. Dies zeigte sich nirgends deutlicher als bei der Formulierung des Kanons über die Ehescheidung".

Im Jahrhundert des Tridentiner Konzils und hinein ins nachfolgende 17. Jahrhundert standen Jesuiten und ihre sie entsendende Heimatkirche in voller Communio mit den südindischen Thomas-Christen und mit der Kirche Äthiopiens, und Jesuiten übten dort das Bischofsamt aus. Dies taten sie schon, solange sie diese Kirchen noch expressis verbis für "häretisch" und ihre Kirchenbräuche für "verderbt" erklärten.[6] Diese Vorwürfe wurden von den Jesuiten in einer Redeweise vorgetragen, die zu anderen Zeiten dann begegnet, wenn unerläßliche Grenzziehungen aufgezeigt wurden. Doch weder die Jesuiten, noch die kirchlichen Autoritäten in Europa, welche die Jesuiten entsandt hatten, sahen damals in den scharf formulierten Vorwürfen ein Hindernis, die Thomas-Christen und die Äthiopier schon für uniert mit der römischen Kirche zu halten. Das Korrigieren der "Häresien" und "Verderbnisse" hatte man nicht zur Vorbedingung für die Communio gesetzt, wie dies Apologeten der jüngeren Zeit für notwendig halten; man erhoffte es damals als Frucht aus der Communio. Denn das, was trotz der schwer gerügten Fehler die südindische und die äthiopische Kirche mit den Kirchen Europas verband, galt als heilig und wertvoll genug, um in ihnen Schwesterkirchen zu sehen, denen die entsandten Jesuitenpatres geistlich zu dienen hatten.

6) Im Grenzgebiet zwischen den griechischen und lateinischen Kirchen erwiesen sich im 16. und 17. Jahrhundert Renaissance und Reformation als schwere Bedrohung für den Fortbestand der Schwesterkirchen beider Traditionen. Da drängte sich bei ihnen der Gedanke auf, untereinander vermehrt nach der Communio zu streben, um beieinander Hilfe zu finden.

* Unter ausdrücklichem Bezug auf die theologischen Resultate des Konzils von Ferrara/Florenz,

---

[6] Für Details im Verhalten der Jesuitenmissionare und für einschlägige Lit. vgl. die beiden Beiträge "Die Jesuiten und der christliche Osten" und "Kirchliches Leben in Äthiopien und Eritrea" bei Suttner, *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, S. 554-571; 591-618.

* in der Meinung, die Aufnahme der sakramentalen Gemeinschaft mit der im gleichen Land lebenden lateinischen Schwesterkirche störe den Fortbestand der Communio mit den östlichen Schwesterkirchen im Ausland nicht,

* und fest überzeugt, daß auch im Osmanenreich die Griechen die Einheit mit den Lateinern wünschten, aber von den Türken daran gehindert seien,

* wandten sich die Hierarchen einzelner bedrohter Kirchen mit einem Ansuchen um Sakramentengemeinschaft an die Lateiner. Sie taten es "autonom", d.h. ohne ausdrückliche Absprache mit den übrigen östlichen Kirchen, mit denen sie Gemeinschaft hatten. Denn

* die Gefährdung aufgrund der neuen kulturellen und religiösen Strömungen betraf einstweilen nur einzelne Kirchen;

* es lagen hinreichend viele Beweise vor, daß die Griechen des osmanischen Reiches durch Verhandlungen mit den Lateinern gefährdet worden wären;

* und für die Koordination zwischen den Kirchen griechischer Tradition, für die bis 1453 die Kaiser von Konstantinopel gesorgt hatten, war seit dem Untergang des christlichen Kaisertums noch keine neue Lösung gefunden.[7]

Insbesondere an der Union von Brest, der bedeutendsten der aus den genannten Gründen erstrebten Unionen, zeigt sich, daß die Vorbereitung darauf nicht gründlich genug war. Man hatte versäumt, gemeinsam zu klären, was das Schisma, das man beenden wollte, wirklich bedeutete; was also beim entscheidenden Schritt tatsächlich zu geschehen habe.

Um die Unionsverhandlungen in Gang zu bringen, hatten zwei ruthenische Bischöfe ein Dokument mit 33 Punkten erarbeitet, die als Bedingungen für die Union gelten sollten. Unter Bezugnahme darauf votierte im Juni 1595 die Gesamtsynode der Metropolie *ohne Gegenstimme* für ein Ansuchen um Sakramentengemeinschaft an den römischen Papst und beauftragte zwei Delegierte, das Ansuchen und die 33 Punkte nach Rom zu überbringen. Dem Vorgehen lag das Unionsverständnis des Florentiner Konzils zugrunde, das an der Gleichrangigkeit der lateinischen und der griechischen Kirche keinen Zwei-

---

[7] Eine knappe Dokumentation zur Koordinatorrolle des byzantinischen Kaisers und zu den Auswirkungen ihres Verlustes findet sich im Beitrag "Staat aus orthodoxer Sicht" bei Suttner, Kirche und Nationen, S. 195-213.

fel zuließ und die Traditionen beider Seiten als rechtgläubig anerkannte.

Doch ein Menschenalter nach dem Tridentiner Konzil gab es auch eine andere ekklesiologische Konzeption. Die Jesuiten in Polen und ihr führender Theologe Petrus Skarga vertraten je länger desto deutlicher, daß es *ein Heilserfordernis für die Christen* sei, unter der Obhut des obersten Hirten in Rom, des Nachfolgers Petri, zu stehen. In der Unionsbulle *Magnus Dominus* des Papstes Klemens VIII. vom 23.12.1595 fand diese Position ihren Niederschlag. Die Bulle verlangte wiederholt und sehr eindringlich die Korrektur von Irrtümern, welche die Ruthenen bisher vertreten hätten, und sie sagt, daß die Ruthenen, um das Heil zu erlangen, in die Herde des Papstes aufgenommen werden müßten. Die Ruthenen, die bisher "draußen" gestanden wären, würden erst durch ein Gehorsamsgelöbnis gegenüber der Ecclesia Romana und wenn sie alles verbesserten, was bei ihnen falsch war, in die Kirche aufgenommen; erst dann sei ihnen das ewige Heil gesichert. Die Communio mit Schwesterkirchen, mit denen der Papst keine Communio besaß, war beim Einbezogenwerden von solcher Art abzubrechen.

Die Folge der Unklarheiten beim Vorgehen war, daß es nicht nur nicht gelang, den alten Graben zwischen den beiden Kirchen zu überbrücken, daß man vielmehr einen neuen, viel bitterer empfundenen Graben aufriß. Es kam nämlich zu einer Teilunion. Doch dies geschah nicht deshalb, weil man, wie in der kontroverstheologischen Literatur gerne behauptet wird, eine solche erstrebt hätte; weil man eine Union geschlossen habe "mit Teilen" der ostslawischen Christenheit Polen-Litauens, die man "zum Übertritt verleitete" (oder gar nötigte). Vielmehr kam es zum Bruch, weil Bischöfe und führende Laien, die zur Union bereit gewesen waren und zum Teil sogar ihre Unterschrift auf das Unionsansuchen gesetzt hatten, ehe die Bulle *Magnus Dominus* ergangen war, hinterher die Union verwarfen, als sie den großen Unterschied erkannten zwischen dem, was sie erbeten hatten und was in Rom daraus geworden ist.

7) Aus Dokumenten der römischen Kurie kann entnommen werden, daß man dort von der Bewertung des Schismas, wie sie in der Unionsbulle für die Ruthenen begegnet, nicht mehr abrücken wollte. Doch dies besagt noch nicht, daß die lateinische Kirche seit damals schon fest zur neuen ekklesiologischen Konzeption gestanden wäre.

Wie sich an folgenden Beispielen von Vorkommnissen[8] zeigt, dauerte es noch recht lange, bis das pastorale Verhalten der Lateiner tatsächlich und überall von der neuen Auffassung geprägt war.

a) Bis ins 17. Jahrhundert war in islamisch dominierten Territorien eine eingeschränkte Sakramentengemeinschaft der Lateiner mit den Griechen gang und gäbe. Sogar gegenseitige Erteilung des Weihesakraments über die Grenzen des Schismas hinweg hat es bis ins 17. Jahrhundert gegeben.

b) Missionare, die von der Sacra Congregatio de Propaganda Fide seit ihrer Gründung im Jahr 1622 in großer Zahl ins osmanische Reich entsandt wurden, konnten sich fast ein Jahrhundert lang in orientalischen Kirchengemeinden in ähnlicher Weise in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung und Caritasdiensten betätigen, wie es ihre Mitbrüder in den Heimatländern neben dem dortigen Pfarrklerus taten. Zwischen ihnen und den Ortskirchen entwickelte sich ein Verhältnis, von dem sich in etwa sagen läßt: Obwohl die Missionare in jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren höheren Ordensoberen verblieben, war ihr priesterliches Wirken tatsächlich, wenngleich in kirchenrechtlich nicht eindeutig geklärter Weise in das Leben der orientalischen Schwesterkirchen einbezogen.[9] Jahrzehntelang stützten sich hohe und höchste orientalische kirchliche Würdenträger auf die westlichen Missionare ebenso wie auf die Mönche ihrer eigenen Kirche, und manche taten es sogar noch mehr.

c) Vielfache Verbindungen zwischen Rom und den orientalischen Kirchen, zu denen es ab der Mitte des 16. Jahrhunderts im osmanischen und etwas später auch im persischen Reich gekommen war, weiteten sich im 17. Jahrhundert aus und führten dazu, daß einzelne Hierarchen, Theologen oder Notabeln *pro foro interno* (= in einem Entschluß, der nur für den Gewissensbereich Gültigkeit besaß und der Öffentlichkeit verborgen blieb) eine individuelle Union mit dem Römischen Stuhl eingingen und *pro foro externo* (= in aller Öffentlichkeit) führende Persönlichkeiten ihrer bisherigen (mit Rom nicht unierten) Kirche blieben. Die auf diese Weise mit der Ecclesia Romana unierten Hierarchen behielten mit römischer Zustimmung die

---

[8] Zu diesen Vorkommnissen werden viele Details dargelegt in dem angekündigten Buch "Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit".

[9] Bezüglich der Tatsache, daß diese Hilfeleistung ein Vorbild für unsere Zeit sein könnte, vgl. Suttner, "Ein ökumenischer Traum", *Der christl. Osten* 53 (1998) 286-290.

Möglichkeit, bei den Nicht-Unierten weiter zu amtieren, obwohl bei diesen im Fall einer strengen Anwendung der neuen Ekklesiologie weder Kirche, noch die Fülle der Heilsgnade hätte anerkannt werden dürfen. Unter diesen Hierarchen waren auch Patriarchen, sogar solche von Konstantinopel.

8) Zur strikten Anwendung der neuen Ekklesiologie kam es erst, nachdem die Sacra Congregatio de Propaganda Fide 1729 ein strenges Verbot jeglicher *communicatio in sacris* mit "Schismatikern und Häretikern" durchzusetzen begann.

Je mehr Zeit seit dem Tridentinum verstrichen war, desto eindeutiger festigte sich unter den Theologen der Lateiner die Überzeugung, daß alles, was außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes geschah, außerhalb der Kirche Christi geschehe; daß es ohne päpstliches Zutun keine echten geistlichen Vollmachten für kirchliche Amtsträger geben könne, und daß Sakramente, welche von Bischöfen oder Priestern vollzogen werden, die keine jurisdiktionellen Bande zum Papst besitzen, *unerlaubt* (*illegitim*) seien. Zwar sahen sich die Lateiner wegen Gottes unerklärlich großer Barmherzigkeit und gemäß der Sakramentenlehre des Tridentinums gezwungen, auch die für unerlaubt gehaltenen Sakramente der "Schismatiker und Häretiker" als *gültig* anzuerkennen; sie wagten es nicht, jegliches Vorhandensein sakramentaler Gnadengaben bei ihnen zu bestreiten. Doch in logischer Konsequenz zu ihrer Überzeugung, daß bei "Schismatikern und Häretikern" die Sakramente nur unerlaubt gespendet würden, zogen sie die vollgültige Sakramentalität von deren kirchlichem Leben in Zweifel.

Sie lehrten in der Folge immer deutlicher, daß jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft die Kirche Christi nicht gefunden werden könne. Dort vermuteten sie nur mehr in die Irre gegangene Gemeinschaften, die eigentlich gar nicht an den Sakramenten der Kirche partizipieren dürften und deren Gläubige zum Heil ihrer Seelen zum Anschluß an die wahre, vom Papst geleitete Kirche aufzufordern seien. Nur durch den Abschluß einer Union mit dem Römischen Stuhl hätten die Orientalen gemäß dieser Lehre zur Kirche zurückkehren können.[10]

---

[10] Die schärfste Form, in der die neue Ekklesiologie je in einem offiziellen Lehrdokument der katholischen Kirche ausgesprochen wurde, war die oben erwähnte Enzyklika "Mystici corporis". Was in der Enzyklika bezüglich der Grenzen der Kirche vorgetragen wurde, hat das 2. Vat. Konzil ausdrücklich zurückgewiesen. Papst Paul VI. folgte mit seiner oben ebenfalls angeführten Aussage im Breve "Anno ineunte"

Der Zweifel der Katholiken an der Berechtigung der griechischen Kirchen zur Spendung der heiligen Sakramente und die Konkurrenz zwischen Unierten und Nicht-Unierten, die nach der Verfügung von 1729 immer lebhafter wurde, beunruhigte die griechischen Patriarchen sehr. Im Juli 1755 erklärten sie synodal die Lateiner für "ungeheiligt und ungetauft". In den sakramentalen Riten, die an den Lateinern vollzogen worden waren, sahen die griechischen Patriarchen nur mehr leere Zeremonien, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln.

Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht die Kirche. Also haben die griechischen Kirchen durch diesen Beschluß eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen.

So ist im 18. Jahrhundert eine neue Ekklesiologie von der alleinseligmachenden Qualität der je eigenen Konfession zum Besitz sowohl der Lateiner als auch der Griechen geworden, und bis vor nicht langer Zeit wandten die Griechen die Texte, die Bischof Cyprian mit Bezug auf die Ketzer seiner Zeit formuliert hatte, ausdrücklich auf die Lateiner an; manche von ihnen tun es noch heute. Die Lateiner hielten ihrerseits die Griechen für "verlorene Schafe Christi", die um der Rettung ihrer Seelen willen zur katholischen Kirche bekehrt werden müssen.

9) Nachdem sich in unseren Kirchen die Überzeugung von der alleinseligmachenden Qualität der je eigenen Konfession durchgesetzt hatte, wurde beim Streben nach Einheit eine Verfahrensweise üblich, die zu schweren Konflikten zwischen Katholiken und Orthodoxen führte. Die orthodox-katholische Dialogkommission bezeichnete das neue Verfahren in ihrer 1990 in Freising verabschiedeten Erklärung[11] als einen "der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspre-

---

dem einschlägigen Umdenken durch das 2. Vat. Konzil. Hierzu vgl. Suttner, "«Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft»: eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?", *Der christliche Osten* 47 (1992) 278-287; ders., "Die Anerkennung der orthodoxen Kirche als Schwesterkirche durch das 2. Vat. Konzil", *Het Christelijk Oosten* 50 (1998) 243-256.

[11] Deutsche Übersetzung der Erklärung in: *Una Sancta* 45 (1990) 327-329, für den französischen Originaltext vgl. Irén 63 (1990) 218-221.

chenden Weg zur Einheit". Als Grund dafür gibt sie an, daß dabei vergessen wurde, daß "die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilsmittel anbietet".

Für die Verurteilung dieses Verfahrens, das man "Uniatismus" zu nennen pflegt, wurde in der Dialogkommission ein voller Konsens erzielt.[12] Es gilt, gut zu beachten, daß sich der Freisinger Konsens auf ein Vorgehen bezieht, das erst im 18. Jahrhundert in Übung kam. Denn wie eben aufgezeigt wurde, erbringt eine exakte kirchengeschichtliche Analyse, daß bei den Unionen und Unionsversuchen, die vor dem 18. Jahrhundert erfolgten, die volle Sakramentalität der östlichen Kirchen entweder unbestritten war, oder daß zumindest bei weitem nicht alle zeitgenössischen Lateiner die Zweifel teilten, die diesbezüglich von manchen Kreisen gehegt worden waren. Es bedurfte der Verfügungen von 1729 und 1755, damit aus dem Bestreiten der Sakramentalität und Kirchlichkeit der jeweils anderen Seite durch *die persönliche theologische Meinung einzelner*, das auch früher vorgekommen war, *ein Verhalten der Kirche* wurde.

Weil im 18. Jahrhundert ein neues ekklesiologisches Verständnis vom Schisma allgemein geworden war, geschah es um diese Zeit, daß der Uniatismus zu einer Haltung der Kirchen als solcher wurde. Die veränderte Bewertung der Schismen führte nämlich zwangsläufig auch zu einer neuen Beurteilung dessen, was bei der Überwindung der Schismen geschehen muß. Von nun an galt auf lateinischer Seite der Beitritt zur Union als Aufnahme in die Kirche Christi, denn die Lateiner wollten nur mehr die Unierten, aber nicht mehr die Nicht-Unierten als Glieder der Kirche Christi anerkennen. Dementsprechend verspürte die abendländische Kirche von da an eine schwere Verpflichtung zu missionarischer Tätigkeit unter den östlichen Christen, die sie als Einladung zur "Heimkehr der verirrten Schafe Christi" verstand. Von östlicher Seite brachte ihr dieses Handeln den schweren Vorwurf proselytistischen Tuns ein.

Somit ergibt sich: Ab dem 18. Jahrhundert wurde unter "Union" etwas verstanden, das früher von einzelnen, nicht aber von der ge-

---

[12] In Abschnitt 6b der Freisinger Erklärung wird definiert: "Der Ausdruck «Uniatismus» bezeichnet hier den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung von Gemeinden oder orthodoxen Gläubigen von der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, ohne zu bedenken, daß nach der Ekklesiologie die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilsmittel anbietet. In diesem Sinn und entsprechend dem von der Unterkommission von Wien erstellten Dokument verwerfen wir den «Uniatismus» als Weg zur Einheit, weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht".

samten Kirche erstrebt worden war. Dennoch wurde die alteingebürgerte Bezeichnung "Union" unbeirrt weiter verwandt, wenn Orientalen die Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl aufnahmen. Die Frage erscheint angebracht, ob es Sinn machen kann, vor und nach diesem Zeitpunkt für die Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl dieselbe Bezeichnung zu verwenden, denn Vorgänge, die in ekklesiologischer Hinsicht gänzlich verschieden sind, werden durch diesen Wortgebrauch gleicherweise "Union" genannt. Doch so ist es in den Kirchengeschichtslehrbüchern nun einmal üblich, und ein eingebürgerter Sprachgebrauch läßt sich nicht leicht verdrängen. Darum ist es wichtig, ganz deutlich zu betonen, daß die Dialogkommission ausdrücklich definierte, was sie verwirft. Daß sich die Definition auf das bezieht, was erst mit dem 18. Jahrhundert allgemeingültig wurde, mahnt zu gewissenhaftester Verwendung der Dialogdokumente, wenn die Rede ist von Unionskirchen, die schon vor dem 18. Jahrhundert bestanden. Wer aber die einschlägige Literatur und die darin landläufige unachtsame Redeweise kennt, wird keinen Zweifel haben, daß noch viel Überzeugungsarbeit erforderlich ist, bis die nötige Diskretion in gebührender Weise geübt werden wird.

Die Notwendigkeit des gewissenhaften Unterscheidens wird dadurch nicht außer Kraft gesetzt, daß sich im 19. und 20. Jahrhundert auch in den älteren katholischen Ostkirchen uniatistisches Gedankengut ausbreitete; daß es auch bei ihnen zu jener exklusivistischen Auffassung von der Notwendigkeit des Zugehörens zum Papst und von der Verpflichtung zu missionarischem Wirken unter den orthodoxen Gläubigen kam, die den Uniatismus charakterisiert.

Daß dies geschehen konnte, wird verständlich, wenn man die Geschichte der Klerikerausbildung bei den Katholiken beachtet. Das Tridentiner Konzil hatte im Mangel an Bildungsstand bei weiten Teilen des Klerus eine Ursache für vielerlei Mißstände in der Kirche erkannt und war auf Hebung der Klerikerbildung bedacht. Durch eine seiner Reformmaßnahmen wurde eine kirchliche Gesetzgebung für die theologischen Studien und für die Klerikerausbildung grundgelegt. Es dauerte seine Zeit, bis daraus Früchte erwuchsen. Doch in den Stammländern der abendländischen Kirche war es gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bei den mit Rom unierten östlichen Kirchen war es spätestens in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts überall so weit, daß zahlreiche Klerikerschulen nach tridentinischen Normen bestanden. In ihnen glichen einander außer den disziplinären Regeln weithin auch die Lehrpläne. Dies wiederum hatte zur Folge, daß sich

in den Ostkirchen, die den Papst anerkannten, eine Mentalität ausformte, die sich im großen und ganzen von jener der zeitgenössischen Lateiner nur sehr unwesentlich unterschied. So kam es, daß sich in nahezu allen unierten Kirchen, auch in jenen, deren Union nach einem Unionsverständnis aus früherer Zeit geschlossen worden war, spätestens im 19. Jahrhundert jenes Verständnis von Union und von der Heilsnotwendigkeit des Zugehörens zum Papst durchsetzte, das aus dem ekklesiologischen Umbruch des 18. Jahrhunderts erwachsen ist. Es verursachte Mißverständnisse, wollte man aus dem Unionsverständnis, das in jüngerer Zeit in einer unierten Kirche verbreitet war, auf jenes Verständnis schließen, das den Unionsabschluß leitete.

Über das Resultat langjähriger Forschungen läßt sich in einem Einzelvortrag nur in beschränkter Form sprechen. Um der Redezeit willen war es unvermeidlich, mich recht kurz zu fassen bezüglich der Bedeutung, die die neuen Einsichten in den Wandel des Verständnisses von Schisma und Kirchenunion für ein "Reinigen des historischen Bewußtseins" unserer gegenwärtigen Kirchen haben. Ich habe mir erlaubt, jenen Aspekt besonders hervorzukehren, der in der aktuellen Phase des theologischen Dialogs zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche besonders gewichtig ist. In anderen Phasen desselben Dialogs werden noch andere Gesichtspunkte der Resultate aus den jetzt abgeschlossenen Forschungen zu bedenken sein. Manches Wichtige, das bei den Untersuchungen zutage trat, wird im orthodox-katholischen Dialog vermutlich auch gar nicht besprochen werden müssen. Zweifellos wird der Überblick über die kirchlichen Spaltungen und Aussöhnungen von ca. 1500 Jahren letztlich zur Reflektion darüber nötigen, ob es vielleicht deswegen zu den vielen Schismen kam, weil unsere Kirchen nach einer Art von Einheit verlangten, die gar nicht die rechte ist.

Achteten sie eventuell zu wenig auf das Wirken des Heiligen Geistes, der ihre Einheit in unsichtbarer Weise schafft, und waren sie zu sehr auf jene menschlichen Schöpfungen aus, welche die Einheit der Kirche nur dokumentieren können? Waren sie über die Maßen verliebt in ihre eigenen Formen? Hingen sie einseitig an den eigenen Lehrformulierungen, an den eigenen sakramentalen Riten, an den eigenen Frömmigkeitsbräuchen und an der eigenen Kirchenordnung? Blickten sie nicht tief genug? Verglichen sie in kurzsichtiger Apologetik nur die Ausdrucksformen, anstatt daß sie die göttlichen Gaben miteinander verglichen hätten, für welche die eigenen Formen und

auch die fremden Formen ein Ausdruck sind? Hielten sie sich vielleicht für getrennt, weil sie aus Unzufriedenheit darüber, daß das äußere Erscheinungsbild voneinander abwich, nicht mehr zur Kenntnis nahmen, daß das, was dahinter steht, gar nicht verschieden war?

Im Rahmen dieser ekklesiologischen Grundsatzfrage, für die das Forschungsresultat, von dem ich berichten durfte, zahlreiche nach Überlegung heischende Fakten vorträgt, wird auch die Frage wichtig werden, wieviel Einheit über die Zustimmung zu wie vielen Konzilien erreicht wird, oder ob auch ohne eine solche Zustimmung Einheit erreicht werden kann. Das Institut für Historische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, mit dem das Würzburger Ostkirchliche Institut jetzt die Zusammenarbeit intensiviert, hat eine lange Tradition des Forschens zu den Konzilien und beabsichtigt laut seinem Strukturplan, diese Forschungen fortzupflegen. Die Affinität zwischen den Arbeiten am Institut für Historische Theologie und jenen am Ostkirchlichen Institut ergibt gute Perspektiven für das künftige Miteinander beider Institutionen.

Ernst Chr. Suttner

Alserstr. 19
A-1010 Wien
Austria

Robert F. Taft, S.J.

Correction

In the last fascicle of this journal ("Reflections on 'Uniatism' in the Light of Some Recent Books", OCP 65 [1999] p. 153) I mistakenly attributed to Dom Emmanuel Lanne, OSB, the expression "le cactus uniate." This expression comes, rather, from the pen of Father J.-P. Maigne, OP, who, without Fr. Lanne's knowledge or approval, placed it at the head of an interview Fr. Lanne had given, as well as one on the cover of the fascicle of *L'Actualité religieuse dans le monde* in which that interview appeared (n° 52 [1988] p. 27). Dom Lanne himself has never used the expression "le cactus uniate," nor does it in any way reflect his thinking on the Eastern Catholic Churches, for which he has always had the deepest respect. I deeply regret this misunderstanding.

R. F. Taft, S.J.

Byzantina

Papàs Vito Borgia, *Our Lady of Damascus: The Story of an Icon*, PIN, Pubblikazzjonijiet Indipendenza, Malta 1999, pp. 28.

This is the second edition of a short work of the parish priest of the Greek-Catholic church in Valletta, next to the Grand Masters' Palace and deals with the famous icon which the Knights of Malta brought with them from Rhodes (see review in OCP 59 [1993] 267). One need only compare p. 8 of the first edition with p. 20 of the second to see the difference: the reference to the Siennese Madonnas of the *Trecento* has disappeared. It is claimed that there is a striking resemblance between the Madonna in this icon and that in the church of Tokalı Kilise II in Cappadocia, studied by G. Jerphanion, whose name, however, is absent from the Index added to the second edition (p. 28).

E. G. Farrugia, S.J.

Byzantinische Zeitschrift, Supplementum Bibliographicum II. Generalregister zur Bibliographie der Jahrgänge 84/85 (1991-1992) – 89 (1996), erstellt von Reinhard Hiss, B. G. Teubner Stuttgart und Leipzig 1998, pp. 393.

Certi strumenti di lavoro cartacei, anche all'epoca dell'informatica, sono preziosi e rendono grandi servizi. Nel 1994 usciva il *Supplementum Bibliographicum I* e nel 1998 è uscito questo *Supplementum Bibliographicum II*. Non che l'informatica non entri nella loro preparazione e redazione, come spiega lucidamente il redattore nel *Vorwort* (pp. VII-VIII), al seguito di presentazione a firma del direttore della BZ, Dr. Peter Schreiner, (pp. V-VI). Questo volume contiene l'indicizzazione dei dati bibliografici contenuti nei fascicoli della *Byzantinische Zeitschrift* e precisamente dei volumi 84-89, dal 1991 al 1996. L'operazione affidata inizialmente al Dr. Günther Weiss, ebbe un arrestò per la malattia e la morte di lui. Fu allora ripresa nell'estate 1997 da Reinhard Hiss, che in tempo relativamente breve è riuscito a portarla a termine nella maniera egregia offerta ora agli utenti. I quali hanno tutto l'interesse a leggere, prima di servirsene, le istruzioni per l'uso, o regole fondamentali su cui si basano gli indici, *Grundregeln des Registeraufbaus* (pp. IX-X): abbreviazioni, parole chiave, persone, autori e opere, monete, materie e oggetti, datazioni, manoscritti, papiri, termini greci. Altrettanto utile è lo scorrere previamente la *Systematische Liste zum Generalregister* (pp. 1-7) nella quale le voci dell'indice sistematico, tutte in ordine alfabetico, sono raccol-

te sotto rubriche concettuali, dove l'utente le può individuare: uffici, titoli, mestieri e attività, edifici, educazione, nutrizione, famiglia, finanze, commercio, chiesa e monachesimo, abbigliamento, medicina, guerra, agricoltura, letteratura, pesi e misure, musica, botanica, diritto, preziosi, lingua, stato e società, zoologia, etnie, folklore. Finalmente il *Generalregister*, cioè l'indice alfabetico di cose, luoghi e persone, preceduto immediatamente dall'elenco delle abbreviazioni e dalle sigle politico-geografiche (pp. 9-11), costituisce, dalla p. 13 alla p. 380, testa e cuore del volume. Seguono gli indici dei papiri citati (pp. 381-382), dei manoscritti greci (pp. 383-388) e dei termini greci (pp. 389-393).

Ho fatto sugli indici alcune ricerche di saggio per comprovarne la funzionalità e devo dire che nel controllo sperimentale ho constatato concretamente la buona riuscita e l'utilità pratica di questo *Supplementum Bibliographicum II*. Una sola osservazione semmai, mi permetto. Succede di aprire il volume e non trovare, né alla pagina di sinistra né a quella di destra, la voce chiave principale, ma soltanto voci secondarie precedute da lineetta — con rimando cioè alla voce chiave principale, che non è nelle pagine sott'occhio. Due esempi: le pp. 52-55 non hanno voci chiave principali perché tutte rimandano alla voce chiave principale *Beziehungen* che si trova a p. 51. Altrettanto le pp. 302-303 non hanno voce chiave principale che è *Rom (Stadt) I TA* e si trova a p. 301. Bisognerebbe ovviare all'inconveniente ripetendo la parola chiave ad ogni pagina, vicino al titolo corrente. Ma nel caso di pagine come quelle menzionate bisognerebbe stampare vicino alla voce chiave anche il numero progressivo in base alle pagine che si susseguono con la stessa voce chiave, per es. *Beziehungen 1*, *Beziehungen 2* ecc. O forse una soluzione migliore sarebbe di caratterizzare graficamente le voci chiave principali in carattere maiuscoletto o grassetto. Comunque, congratulazioni per il buon sussidio a servizio della scienza.

V. Poggi, S.J.

Filippo Carcione (a cura di), *Germano di Capua* (m. 541 circa). *Ambasciatore ecumenico a Costantinopoli e modello di santità per il Cassinate*, (= San Germano. Collana di Storia e cultura religiosa medievale, 1), Edizioni Eva, Venafro 1999, pp. 22.

Cassino fu chiamata Eulogimenopolis o città di Benedetto, prima di chiamarsi Città di San Germano, in onore di Germano poi vescovo di Capua che a Cassino era nato, e mantenne quel nome fino al 1863, quando riprese il nome primitivo e si chiamò, come oggi, Cassino.

Questo libro è frutto di iniziativa accademico-culturale che celebra una gloria del luogo e organizza lo studio del personaggio con seminari e incontri, qui raccolti in quattro sezioni: S. Germano tra Oriente e Occidente; tra liturgia e arte; tra storia e culto; dalla terra di Benedetto allo stato feudale.

Ovviamente privilegio la prima parte, "tra Oriente Occidente". F. Carcione, che è pure generale curatore e anima degli incontri, vi affronta il tema della legazione di Germano a Costantinopoli nel 519. E percorre la *vexata quaestio* dell'identificazione del legato Germano, sollevata dal Baronio e ripresa dal Theil. Valendosi degli studi del Lentini, liquida i dubbi. Attraverso il *Liber Pontificalis* e la *Collectio Avellana*, ricostruisce i sedici mesi del lungo soggiorno constantinopolitano di Germano, fino alla completa soluzione dello scisma di Acacio. Il *Libellus* romano non è semplicemente accettato passivamente dal patriarca costantinopolitano Giovanni II, ma provoca in lui una *professio fidei*, risposta positiva, di rapporto fraterno fra papa e patriarca. "Huic vero professioni subscripsi manu mea et direxi per rescripta tibi Hormisdae sancto et beatissimo fratri et papae magnae Romae" (p. 37). Mi congratulo con Carcione per sottolineare questo storico esempio di fraterno esercizio del primato. In altro saggio di questa prima parte, F. Pericoli Ridolfini rilegge nel *Dialogo II* di Gregorio Magno, la visione in cui Benedetto contempla l'anima di Germano, portata in cielo in un globo di fuoco e paragona giustamente tale visione a quella in cui S. Antonio Abate vede salire al cielo l'anima di Amun. Simile è anche il riscontro concreto alle due visioni: in ambedue i casi, gli abitanti di Capua e i monaci del deserto certificano che proprio a quell'ora Amun e Germano sono saliti al cielo.

Se ci soffermiamo su questi contributi, è il tutto che merita lode. I liturgisti saranno interessati al saggio di L. Diligenza sul lezionario del Codex fuldensis del sec. VI; gli archeologi al contributo di G. Torriero Nardone sulla basilica dei Santi Stefano e Agata e sulla topografia dell'antica Capua. L'iconografia è rappresentata dal saggio di M. G. de Ruggiero oltre che da varie raffigurazioni; l'agiografia dall'analisi della *Vita Germani* di R. Grégoire e la storia ecclesiastica locale dagli articoli di A. Recchia, che studia in proposito la *Collectio Avellana* e da A. Molle nella panoramica diacronica su figura e culto di S. Germano. La storia del territorio è studiata in epoche successive da P. Visocchi e F. Avagliano, mentre l'attività educativa benedettina nel cassinate medievale è oggetto di un saggio di M. G. De Sanctis.

V. Poggi, S.J.

Ἐλεωνόρα Κουντοῦρα-Γαλάκη, *Ὁ Βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία «τῶν σκοτεινῶν αἰώνων»*, (= Μονογραφιες 3), Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρεγνῶν, Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Ἀθήνα 1996, σ. 247.

This book represents the most balanced and complete account to date of the social history of the First Iconoclast Age (726-787). Chronologically its scope is actually somewhat wider than the initial period of Iconoclasm given that K.-G. begins her history in last years of the seventh century and continues it through to about the year 800. She calls this whole period the "dark ages" rather the Iconoclast Age proper, partly reflecting this slightly broad-

ened chronology, and partly no doubt for the attention she aims to concentrate on the specifically social aspects of the period. A discussion of social changes, or more specifically changes within social class structures, indeed dominates much of the book. Importantly, however, K.-G. consistently links these changes to major political and religious developments, most notably the complex phenomenon scholars call Iconoclasm. The two forces — social change and religio-political change — are thus seen as intimately linked, the one an ever-present agent of the other. To this extent this history should be seen for what it mainly is: a new contribution to an already well-established body of scholarship whose aim is to understand the origins and development of Byzantine Iconoclasm.

Organizing her material into three parts and eight chapters, K.-G. begins (chapter one, pp. 33-56) with a rather bleak account of the virtual disappearance of rural monasticism in late seventh and early eighth centuries, a development she tends to contrast with the "uninterrupted presence" of monks and monasteries in the capital city of Constantinople. Chapter two (pp. 57-75) presents a more in-depth look at Constantinople's clergy, both monastic and secular, during the same age. The picture here is one of a united clergy of monks and secular bishops, conspicuously and self-consciously aristocratic, who are engaged in a struggle for power and position against a hostile and increasingly militarized central government. In the event, according to K.-G., they prove themselves up to the task at hand, defending their ranks successfully on the whole despite several setbacks.

K.-G. moves next (chapter three, pp. 77-105) to recount the fruits of these efforts, specifically the "growing omnipotence" (p. 81) of Constantinople's clergy, numerically as well as in terms of political power. The staff at Haghia Sophia and the Patriarchate are the vanguards of this new chapter in the empire's history. Their efforts are so successful that a state of complete omnipotence (p. 103, p. 105) is finally achieved in the second decade of the eighth century when the leaders of the clergy manage to promote and demote emperors, in K.-G.'s view, practically at will. Chapters four (pp. 106-143), five (pp. 144-61), and six (pp. 163-84) document the systematic dismantling of clerical centers of power starting in the late 720s with the advent of imperial-sponsored Iconoclasm by the militaristic Isaurian dynasty. The first steps in this process are taken by emperor Leo III in his filling the ranks of rural bishoprics with iconoclasts while at the same time putting increasing political pressure on the entrenched urban aristocrats under clerical orders, the effect of which is not so much to subordinate clerical power to his own control as it is to drive Constantinople's aristocracy underground, i.e. out of the secular clergy and into the empire's monasteries, notably those of Constantinople and nearby Bithynia. The next step in the process is left to Leo's son, Constantine V, who launches his brutal campaign of persecution against monks with the express purpose, in K.-G.'s view, of rooting out and exterminating the last vestiges of aristocratic opposition to imperial rule.

The book ends with two chapters (chapter seven, pp. 185-205, chapter eight, pp. 206-228) documenting the reversal of clerical fortunes and the transformation of "the clergy" from the death of Constantine V in 775 until c. 800. Monasticism on the whole prospers, though especially the variety established by the wealthy and aristocratic classes in Bithynia. It is perhaps a barometer of their hard-earned success, K.-G. points out, that these Bithynian religious houses take steps to guard themselves from potentially damaging outside influences, be it the entrance of lowly born and especially military classes into their monasteries or — as in the case of the Sakkoudion monastery led by Theodore of Stoudios, a prime actor in the events of this period — the temptation of merging ranks and establishing closer ties with the clergy of Constantinople. These new perspectives on society and monasticism constitute, in K.-G.'s view, one of the most significant social shifts of the age. Moreover, as though to make matters complete, a counterweight to the aristocratic monasticism of the Bithynians, notably the implacable, zealot variety espoused by the Stoudites — also comes forth in the later eighth century in the person of patriarch Tarasios. For it is Tarasios who reacts to the ostensibly uncompromising stands of Theodore and the chauvinism of the Bithynians both in his adoption of a tolerant stance to all parties in the church, and by his determined if unobtrusive move to reconstitute the Constantinopolitan clergy along new social and ideological lines, quite different from those of contemporary monks.

There is much to be said for the way in which K.-G. arrives at this new history of the First Iconoclast Age. Indeed two aspects of her work are particularly outstanding. The first is an impressive command of both primary and secondary source materials. For example, in addition to reading practically every fragment of hagiography relevant to the period, with the possible exception of the *Vita of Anna the Younger/Euphemianos* (BHG^3 2027), K.-G. searches the evidence of lead seals as well as a variety of archaeological data. A similar commitment to meticulous research is evident in her secondary reading, which ranges impressively across several languages and importantly includes fundamental if often ignored social historical studies written in Russian. A second outstanding feature of this book is its narrative power and consistency, in other words the skill, confidence and determination with which its author presents her case. Complex issues, such as the degree of Iconoclast belief within the Byzantine army, or the behavior of Byzantium's senatorial aristocracy in the later eighth century, seem not so involved after all. In K.-G.'s hands, in short, one is meant to feel that a clear understanding of the origins and development of Iconoclasm is very much within reach.

Some scholars may be persuaded by K.-G.'s rather stream-lined reconstruction of the age, others perhaps not so easily. Upon closer examination, K.-G.'s history does leave many questions and doubts. Four brief comments will suffice.

First, K.-G. offers practically no critical analysis of the mass of primary source materials she has so meticulously collected. Apart from occasional comments to the effect that an author is exaggerating a point (p. 180), or that the sources remain silent on particular issues (p. 35, 46, 57, 199), K.-G. avoids addressing the well-known and highly complex problem of sources. Genre issues, the significance of the silence of sources and the fact that many sources for the period post-date events by a half century or more and are written by the victors in the Iconoclast Age do not much interest this author. With few exceptions (pp. 70-3), therefore, K.-G. makes no serious attempts to contexualize her sources and determine their relative historical value accordingly.

Second, this book's treatment of chronologies is sometimes questionable. Establishing firm chronologies for some developments is, by the author's own admission (p. 31), difficult. Yet instead of respecting such gaps in the historical record for what they are, namely an objective limitation to further inquiry, K.-G. too often tends to construct rather dubious chronologies of her own in order to fill in those gaps. One case in point is her projection forward of some mid-sixth and early-seventh-century data regarding the number of Constantinopolitan clergy and monasteries as a way of estimating the numbers of monks (p. 57) and clergy (p. 81) in the late seventh and early-eighth centuries, even though it is well-known that the intermediary period in question was among the most disruptive and discontinuous in Byzantine history. Considering the ensuing turbulence, therefore it is doubtful whether such projections can be of value. In another case, her discussion of soldiers joining the monastic life (pp. 201-2), K.-G. does the reverse, using a later set of events in order to cast light on the realities of a much earlier period. Finally it will be observed that her use of seal evidence (pp. 52-4 et passim) to pinpoint particular developments in society is often suspect in view of the notorious difficulties in dating this material with any precision in the absence of corroborating evidence.

A third weakness is the author's tendency to conflate historical characters and situations without sufficient supporting evidence. Although for the late eighth century she identifies social distinctions between secular and monastic clergy (pp. 203-5, 222-8), for example, one of the premises of K.-G.'s study is that these two groups were socially uniform and quite intimately united in Constantinople in the early part of the century (pp. 62-73). The earlier evidence is by no means conclusive, however, depending as it does upon the cases of a very few individuals taken to represent entire communities, and indeed groups of communities. Another unwarranted conflation comes in K.-G.'s treatment of Theodore of Stoudios, specifically her attempt to identify him with the group of monastic zealots active during and after the Council of Nicaea (787). The treatment of Theodore suits the needs of K.-G.'s narrative quite well: the aristocratically-born, clerically unfriendly, and ideologically implacable monk Theodore can be seen in sharp contrast

with the socially color-blind and ideologically tolerant cleric Tarasios. Yet the fact remains that Theodore was himself ordained a priest by Tarasios (c. 785), wary of the zealots in 787, and in later years — as previous research has shown — much less rigorist in his ideological outlook than often supposed.

Fourth and finally, K.-G.'s book is occasionally marred by unsubstantiated overstatements. Her repeated use of the word "omnipotence" (*pantodynamía*) (pp. 81, 103, 105) to describe the strength of Constantinople's clergy's vis-à-vis other social groups in and out of the city is perhaps unfortunate. Doubts will certainly remain as to whether the amount of indirect power and influence in question, not to mention its consistency over time and place, truly amounts to omnipotence in the accepted meaning of the word. Another somewhat inexplicable statement by K.-G. concerns the level of piety in Constantinople in general and its orthodox (i.e. iconodule) belief in particular (pp. 48-9, 105), which in the absence of reliable supporting evidence would seem to be mere wishful thinking. Finally, the title of this book may also represent an inadvertent overstatement of sorts considering that K.-G.'s study of "clergy and society" excludes a whole range of other relevant issues, including wider issues of demography and ethnicity in the age or more directed questions about the interactions between women and clergy and the dynamics of family, friendship, spiritual kinship and other social constructions in the making of Byzantium's society and clergy.

Despite its shortcomings, this book has much to offer both the general reader and the specialist alike. For the generalist it will serve as an engaging and representative account of an important age in Byzantine history. The specialist, on the other hand, will encounter much familiar material in this book, together with several genuinely new and important insights as well as a limited number of speculations and positions destined to provoke controversy.

P. Hatlie

Canonica

Jobe Abbass, *Two Codes in Comparison*, Foreword by Ivan Žužek. (Kanonika 8), Pontificio Istituto Orientale, Rome 1997, pp. 303.

Only twelve years after the promulgation of the 1917 *Codex Iuris Canonici*, its driving force, Peter Cardinal Gasparri, was entrusted with the responsibility of formulating a program of codifying the legislation of the 21 Eastern Catholic Churches. The great canonist proposed that there be a single code for the entire Catholic Church and considered his task to be one of amending to the *Codex Iuris Canonici* legislation that would be applicable to the Eastern churches in full communion with the See of Rome. Foreseeing difficulties and misunderstandings, Pope Pius XI in 1930 wisely directed that

a distinct code be prepared for the Eastern Catholic Churches. This decision ultimately resulted in a distinct body of legislation, the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, which was promulgated by Pope John Paul II in 1990.

The Catholic Church, a communion of 22 churches, operates under two distinct legal systems: the Latin Church regulates its life by the *Codex Iuris Canonici* (CIC) and the 21 Eastern Catholic churches govern themselves with the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) and their own particular law. While these two bodies of law are distinct, they are not unrelated: Pope John Paul II, in presenting the CCEO to the 28th General Congregation Synod of Bishops, portrayed the CIC, the CCEO and *Pastor Bonus* as constituting one *Corpus Iuris Canonici*. During that same synod, the pope called for a "proper and comparative study of both Codes."

Even though the term *comparative law* was only first used in the 19th century with reference to civil societies, such a methodology for teaching and interpreting ecclesiastical legislation has long been practiced in the Church, especially with reference to Roman law, as made evident with the cross-references to parallel passages in the medieval canonical glosses. The paucity of comparative studies between Latin and Eastern Catholic law is easily explained: until 1990 there was no integral body of Eastern Catholic canon law.

While a few studies could be identified as comparative studies of the two codes of Catholic law, Jobe Abbass, a professor at the Pontifical Oriental Institute, has, since 1991, been unique in devoting his efforts to this endeavor. The present work, *Two Codes in Comparison*, is a collection of nine essays (seven of which have already been published elsewhere) devoted to this subject.

Reflecting the language of economists, there are two types of research in comparative law: *microcomparison* (an analysis of laws of the same legal family in order to ascertain differences, their significance and ramifications) and *macrocomparison* (an investigation of legal systems in order to gain insights into the institutions of the society and the underlying thought processes). The present work can be accurately characterized as an endeavor in microcomparison, a comparison of individual canons of both codes in order to ascertain similarities and divergences.

Chapters 1 and 2 treat consecrated life. The author demonstrates that while the CIC recognizes two categories of the institutional forms of consecrated life (religious and secular), the CCEO distinguishes between six institutional forms of consecrated life (monasteries, orders, congregations, societies of common life according to the manner of religious, secular institutes, and ascetics who belong to an institute of consecrated life other than a monastery and imitate the eremitical life). With regard to individual forms of consecrated life, the author points out that the institute of consecrated widows (CCEO c. 570) is unique to the CCEO. He also points out that the

placement of the canons on societies of apostolic life in the CCEO illustrates its proximity to consecrated life as distinguished from other associations of the Christian faithful.

In his treatment of the canons relating to the admission to orders, congregations and the novitiate, the author provides a methodology that can be useful for future comparative studies. He first delineates those canons unique to the CIC, those unique to the CCEO, and the eight occasions in which the canons are parallel canons that include significant differences. Noteworthy differences emerge: for example, CCEO c. 448 provides that a non-Catholic (or conceivably) a non-Christian can be admitted to the preparatory stage (postulancy) in an institute of consecrated life; CIC c. 597 §1 requires that the candidate be a Catholic.

Chapter 3 treats the sacrament of marriage and follows the same methodology as articulated in the earlier chapters. Among others, the institutions of *matrimonium ratum / matrimonium ratum et consummatum* and *matrimonium putativum* (CIC c. 1061) and the illegitimacy of children (CIC 1137-1140) do not appear in the Eastern Code. The Latin Code provides for the possible delegation of a deacon to assist at marriage (CIC c. 1108 §1) or even a lay person (CIC cc. 1112-1114), an arrangement incompatible with the Eastern Code because of its requirement of the priestly blessing for validity (CCEO c. 828).

In canons 780 and 781, the Eastern Code fills a *lacuna* in Catholic legislation by determining what legislation is to be observed when a non-Catholic celebrates a marriage with a Catholic and the legislation to be observed in judging the validity of marriages of baptized non-Catholics. Although it would rarely have a practical consequence in today's world, the impediment of spiritual relationship is retained by the Eastern Code (CCEO c. 811).

Another significant divergence is found in the reference in three canons of the Latin Code to the possibility of departure from the Catholic Church "by a formal act" (CIC cc. 1086, 1; 1117; and 1124). The Eastern Code makes no such references and thereby does not recognize any canonical effects arising from departure from an Eastern Catholic Church. The author points out significant differences between the two codes regarding the impediments of abduction, public propriety and affinity. Further, while the Latin Code allows for the possibility of past or present conditions being placed on marital consent (CIC c. 1102), the Eastern Code does not admit the possibility of consent being placed in the celebration of the sacrament of marriage (CCEO c. 826).

Chapter 5 treats the technical topic of ecclesiastical offices with canons that are generally quite similar. In his treatment of the precise use of the term *officium* (as found in CCEO c. 936 §1) in the Eastern Code compared with the polyvalent use of the same term in the Latin Code, the author points out the attention given to a uniform terminology in the Eastern Code. In addition to the interpretative difficulties arising from the inclusion of a general

norm on elections (CIC c. 164) with the phrase *Nisi aliud iure provisum fuerit* (thereby allowing for alternative laws on election), the author points out other dissimilarities such as the invalidating factors in the conferral of offices and the particularities of elections that give rise to interesting questions.

A comparison of the treatment of temporal goods in both codes is found in chapter 6. The author has demonstrated that small differences in the two codes at times resulted in significant divergences in the canonical ordering of temporal goods. Because of the governmental structures of the Eastern Catholic churches, subsidiarity finds expression in the canonical arrangements relating to temporal goods: with the exception of the reduction of Mass obligations (CCEO c. 1052 §1), the patriarch and the synod of bishops are the superior authorities in the patriarchal churches. In his examination of five minor areas of comparison, the author has perhaps overstated the consequences of a change in terminology (CCEO c. 1015 replaces *stipem cogere* [raise funds] of CIC c. 1265 §1 with *elemosynas colligere* [collect alms]) between the two codes. He offers the interpretation that the change of terminology extends the necessity for permission from the proper authority in the solicitation of funds.

Although the *Guidelines* for the revision of the Eastern Code asserted that it would be desirable for all Catholics — Latin and Eastern — to observe the same procedural norms, chapters 7 and 8 reveal that there are significant differences between the two codes: for example, the ordinary tribunal of the patriarchal church (CCEO c. 1063 §1) serves as the tribunal for the third instance inside the patriarchal territory.

Chapters 4 and 9 are crucial essays. Basing his arguments on canon 17 of the Latin Code, the author argues that the parallel passages of the Eastern Code can serve to resolve the ambiguities in the Latin Code and cites six examples of such clarifications. Likewise, on the basis of canon 1499 of the Eastern Code, the Latin Code can serve as a complementary aid in the resolution of doubts. Both codes could also serve as reciprocal supplementary laws; the author cites the procedural norms on arbitration (CCEO cc. 1168-1184) as one example. For the past four centuries, the Eastern Catholic Churches have been notorious in their "borrowing" from the Latin Church; perhaps the Latin Church — in a valid expression of *communio* — could avail itself of some of the "Catholic alternatives" presented in the CCEO. The employment of synods with truly deliberative authority is one example; a smaller matter, the consecrated widow as an expression of individual consecrated life is another.

Father Abbass concludes the final essay with "A Look to the Future." Canonists will be indebted to his efforts as a forerunner in the comparative analysis of the post-conciliar codes. He has masterfully articulated both a rationale and a methodology for future work. One would hope that Father Abbass will apply his analytical skills to broader questions such as canonical

economy, equity, synodal governmental institutions for the edification of both Eastern and Latin canonists.

J. D. Faris

Coptica

Jean Gascou, *Un codex fiscal hermopolite* (P. Sorb. *II 69*), (= American Studies in Papyrology 32), Scholars Press, Atlanta, Georgia 1994, pp. 289 + XXXIII planches.

Personne ne s'imaginerait que, derrière un titre aussi peu engageant pour qui ne s'intéresse pas à la fiscalité byzantine, se cache en fait un document d'une valeur exceptionnelle pour la connaissance de l'Égypte chrétienne au début du VIIème siècle. C'est tout le mérite de Jean Gascou, dans cette version remaniée d'une thèse d'État présentée en 1986, que d'avoir su éditer et commenter ce codex pour le rendre accessible aux non spécialistes. Laissant donc aux savants compétents la tâche de discuter le travail du papyrologue (le texte est une jungle d'abréviations), nous ne relèverons ici que ce qui touche à l'orientalisme chrétien. Cinq années après sa publication, il nous semble que ce livre n'a pas reçu dans notre discipline l'écho qu'il méritait.

Le Papyrus de la Sorbonne II 69, que l'A. a pu compléter avec des fragments conservés à Strasbourg, «s'impose comme le plus épais de tous les codices documentaires». On y distingue deux tomes (p. 9), écrits par trois mains différentes (p. 13). Par recoupement prosopographique — la période arabe étant «exclue pour des raisons paléographiques» —, le codex doit dater entre 618/619 et 633/634 (p. 17). Il n'y a pas de trace de la présence perse dans le document, mais cela, aux yeux de l'A., n'empêche pas la date tardive, car les occupants n'avaient «aucune raison d'interférer dans les affaires du *logistérion* municipal» et *P. Sorb.* II 69 constitue «un témoin spectaculaire et précieux de la fin du régime byzantin en Égypte» (ib.).

Après la description paléographique du codex, l'A. passe à sa description interne (p. 19-56). Il s'agit en fait d'un livre de comptabilité de l'impôt du blé, avec 286 entrées de structure identique; il a servi «d'instrument de prévision et de contrôle» (p. 19). Tout le prix du document, pour nous, se concentre sur le nom des contribuables: l'intérêt historique du codex est du reste amplement étudié dans la troisième partie (p. 57-85). Suivent l'édition annotée et de copieux index. Une bonne série de planches clôt le volume.

Si l'on veut mesurer l'importance de la région d'Hermopolis-Achmounein pour l'Égypte chrétienne, il suffit de jeter un coup d'oeil sur la carte de la page 59. En face d'Antinoopolis, capitale de la Thébaïde toute à l'étroit sur la rive droite du Nil, Hermopolis offrait une vaste plaine et la possibilité de nombreux établissements religieux dans la «montagne». Avec Dayr Abû Fânâ au nord et Bawît au sud, elle était comme ceinturée par des monastères fameux; aujourd'hui encore, celui de Dayr Al Moharraq, qui a dû prendre le

relais, est de première grandeur. Au centre de la Moyenne-Égypte si mal étudiée — la thèse de Jean Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne Égypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, n'a hélas jamais été publiée —, la région d'Achmounein revêt à notre sens un intérêt capital pour comprendre l'histoire de la Thébaïde chrétienne.

Redorant, grâce à ses analyses, le blason un peu terne d'Hermopolis, l'A. en arrive à la nommer «un centre d'études littéraires et juridiques fort développé», à l'instar de Panopolis mieux connue (p. 64). Mais à côté des φιλόσοφοι, σοφισταί et autres σχολαστικοί, c'est évidemment le résultat des recherches sur le monde religieux qui nous retiendra (p. 65-85). On notera d'abord la présence active de Samaritains, à côté des Juifs attestés par d'autres documents. L'A. propose un dossier sur les ἱερεῖς et ἀρχιερεῖς égypto-byzantins et relève en conclusion qu'il plane un certain mystère sur le statut de ces personnages, le *hiereus* de notre documentation apparaissant davantage «comme un administrateur civil que comme un prêtre» (p. 69). Faudrait-il le rapprocher du ⲗⲁϣⲁⲛⲉ (p. 70, n. 128)? Le problème posé par les μικρὰ εὐκτήρια n'est pas non plus résolu. À côté de ces «petits oratoires», le codex mentionne un grand nombre d'églises et nous en fait connaître seize nouvelles à Hermopolis et dans les environs, avec une en ville qui porte le titre de Ἅγιος Σταυρός (on pense aux croix d'Abû Fânâ!), une autre du Ἅγιος Ταυρῖνος. Parmi les nouveautés, signalons encore quelques φιλοπονεῖα (que l'A. appelle, non sans humour, «clubs de dévots», p. 76) et νοσοκομεῖα, dont une léproserie antinoïte.

Le plus précieux vient cependant du côté des monastères. Grâce au codex, l'A. peut en énumérer une quarantaine: «notre région, le coeur de la Thébaïde des anachorètes, fut le siège d'une vie monastique intense». Et d'ajouter en note: «Dans l'état actuel de ma documentation, l'Hermopolite et l'Antinoïte représentent, avec Thèbes proprement dite, les régions de l'Égypte où on connaît le plus grand nombre de monastères» (p. 80, n. 172). Quasiment la moitié de la liste qu'il donne est faite de noms nouveaux, comme celui de l'Abbé Antoine ou celui de la Mule, Βουρδῶνος. Mais c'est le n° 1 qui fait sensation: μοναστήριον τῶν Αἰθιόπων, mentionné deux fois, bien que la seconde attestation soit très lacunaire, et même une troisième si on l'identifie au μοναστήριον Εσωϣ du n° 12.

L'A. commence ainsi le commentaire de cette entrée : «La présence des Éthiopiens dans le monachisme local, à Bawît plus précisément, est attestée dès la fin du IVe siècle par *Hist. mon.* § 8.35». Son petit dossier sur les moines «Éthiopiens» se poursuit avec une inscription éthiopienne ancienne de Dayr Abû Hennis publiée par J. Jarry, cf. *BSAC* 21 (1971-1973) 81 et, pour la Basse-Égypte, le renvoi au fameux Moïse de Scété et à une inscription des Kellia. Ajoutons, sans prétendre être exhaustif, pour les Kellia, outre les ⲭⲁⲏⲗ et ⲙⲏⲛⲁ auxquels renvoie l'A., un ⲓⲁⲕⲱⲃ (cf. R. Kasser et Al., *Kellia. Topographie*, Genève 1972, p. 144), ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲉϭⲱϣ (R. Kasser [ed.],

Kellia 1965, Genève 1967, p. 39, n. 2) et deux attestations possibles dans *EK 8184. Tome II. Explorations aux Qouçoûr Er-Roubâ'îyât*, Louvain 1994, p. 431 (n° 210) et 432 (n° 222). Au monastère d'Apollon, cf. *Fouilles exécutées à Baouît par Jean Maspero. Notes mises en ordre et éditées par Etienne Drioton* (MIFAO 59), Le Caire 1932, nous connaissons un ⲁⲃⲣⲁϩ[ⲁⲙ] ⲡϭⲱϣ (p. 57, n° 43) et un ⲁⲡⲁ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲡⲉϭⲱϣ (p. 138, n° 477, l. 13). Bref, ce que les sources littéraires nous suggèrent pour la fin du IVème siècle se laisse vérifier par l'épigraphie des siècles suivants. Mais la vraie question, c'est de savoir comment interpréter le mot Αἰθίοψ, ⲉϭⲱϣ/ⲉⲑⲱϣ: faut-il le rendre par «Éthiopien», comme le fait l'A., ou par «Nubien», voire «Nègre» avec les éditeurs de Bawît et des Kellia?

Toute l'ambiguïté du terme à l'époque qui nous intéresse ressort bien de la fameuse inscription de Silko à Kalabsha, qui commence ainsi: Ἐγὼ Σίλκω, βασιλίσκος Νουβάδων καὶ ὅλων τῶν Αἰθιόπων, cf. T. Eide, T. Hägg, R. H. Pierce, L. Török (ed.), *Fontes Historiae Nubiorum*, vol. III, Bergen 1998, p. 1149. Le commentaire des éditeurs est éclairant: «The term "Aithiopians" is used in the same sense as generally in Greek, namely, to refer to all peoples living in Nubia; and in the Silko inscription it refers to all non-Noubadian peoples» (p. 1152). Il nous faut donc avant tout songer à des Nubiens lorsqu'un document, de quelque nature qu'il soit, nous parle d'«Éthiopien». Mais devons-nous pour autant écarter l'hypothèse que dans le μοναστήριον τῶν Αἰθιόπων d'Hermopolis, il y ait eu des moines originaires de l'Éthiopie dans le sens actuel du terme? Nous ne le pensons pas, si nous voulons bien analyser deux témoignages.

Le premier n'est autre que le passage de l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse qui cite une lettre de l'évêque Longin, source inestimable pour l'histoire du christianisme en Nubie. Parti au royaume d'Alodia sur la demande du roi local qui désire la conversion pour lui et son peuple, Longin y rencontre des Axoumites sectateurs de Julien d'Halicarnasse. De ce passage de la lettre, U. Monneret de Villard conclut: «Dunque il cristianesimo era penetrato ad 'Alwah avanti Longino e per la via di 'Aksūm» (*Storia della Nubia cristiana*, Rome 1938, p. 69). On retrouve la même idée, par exemple, chez Stuart Munro-Hay, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Édimbourg 1991, p. 209, qui va jusqu'à parler de «missionaries» axoumites. En fait, le syriaque ne nous dit pas que ces gens sont *venus* d'Axoum, mais seulement qu'ils en sont originaires: ܐ̈ܢܫܐ ܡܢ ܐܟܣܘܡܝܛܐ (ed. Brooks, CSCO 105 / Syr. 54, p. 239, l. 21). Mais d'où tiennent-ils leur doctrine phantasiaste? G. Vantini, *Christianity in the Sudan*, Bologne 1981, p. 49, veut qu'elle soit parvenue à Axoum de l'Arabie et l'on sait que l'évêque julianiste Serge, envoyé par Eutrope, mourut chez les Himyarites (cf. Michel le Syrien, *Chronique* IX, 31). Mais il nous paraît plus économique de considérer ces Axoumites comme des sectateurs de Julien venus d'Égypte, et pourquoi pas des moines, parmi lesquels les thèses aphthartodocètes s'étaient largement

diffusées (cf. Jean Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, p. 95). La lettre de Longin date de 580, notre codex qui atteste au moins un «monastère éthiopien» à Hermopolis remonte, lui, du début du VIIème siècle: historiquement, notre reconstruction n'est pas impossible.

Un graffito de Bawît — où nous avons noté une présence d'«Éthiopiens» — est encore plus intéressant et Jean Doresse, dans sa thèse inédite, avait attiré l'attention sur ce texte. Le voici: ⲡⲣⲁⲛ ⲛⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁⲡⲁ ⲉⲛⲱⲭ ⲡⲉ ⲃⲁⲣⲁⲭⲓⲏⲗ, «le nom de la mère d'Apa Énoch est Barachiel» (cf. *Fouilles*, op. cit., p. 139, n° 481). Or, dans *Jubilés* 4,16, la femme de Yared et mère d'Hénoch s'appelle Baraka, Barakiel y étant, au verset 15, le grand-père d'Hénoch. Qu'il s'agisse de personnages réels — il ne manquait pas de moines du nom d'ⲉⲛⲱⲭ à Bawît, cf. *Fouilles* à l'index, p. 161 — ou bien plutôt une allusion directe à cette tradition apocryphe, sa connaissance est de toute manière présupposée: ainsi pouvons-nous entrevoir quels sont les milieux qui ont pu véhiculer d'Égypte en Éthiopie la littérature apocryphe où Hénoch joue un rôle particulier. Bawît et Hermopolis sont trop proches pour qu'il n'y ait pas eu d'échanges entre les monastères voisins (celui d'Apollon figure d'ailleurs dans notre *P. Sorb.*, cf. p. 81).

Ce faisceau d'indices ouvre, croyons-nous, de nouvelles perspectives dans l'étude des relations entre l'Église d'Égypte et celle d'Éthiopie, sans oublier le rôle intermédiaire de la Nubie.

Il y aurait encore bien des trésors à extraire de la mine de renseignements que constitue l'onomastique de *P. Sorb.* II 69. Nous espérons que les quelques notes qui précèdent auront pu susciter l'intérêt pour ce document, afin que soit mieux évalué sa contribution à notre connaissance du christianisme en Égypte à la fin de la période byzantine. Quant à son éditeur, il a droit à toute notre gratitude.

Ph. Luisier, S.J.

Historica

Sergio M. Katunarich S.J., *Il ritorno di Pietro a Gerusalemme* (= L'alingua, 147), Spirali, via Fratelli Gabba 3, Milano 1998, pp. 183.

Questo libro prende lo spunto dal progettato viaggio a Gerusalemme di Giovanni Paolo II, di cui l'A., un gesuita che si occupa da anni di contatti con l'Ebraismo, è entusiasta. Auspicando quel viaggio, l'A. coglie l'occasione per giustificare l'attaccamento ebraico irrinunciabile per Gerusalemme. Non che l'A. identifichi l'Ebraismo con lo Stato di Israele. Riconosce infatti che "altra è naturalmente la questione se lo Stato di Israele, quello di oggi, della presente stagione, sia la realizzazione dei disegni divini" (p. 19). L'A. fa appello prima di tutto alla Scrittura: "Alla tua discendenza darò questo paese" (Gen 12,7); "Darò a te e alla tua discendenza il paese dove sei straniero ... in possesso perenne" (Gen 17,8). E riporta l'espressione del contempo-

raneo E. Lévinas : "Israele è il popolo del Libro e la sua relazione alla Rivelazione è unica nel suo genere. La sua stessa terra poggia sulla Rivelazione. La sua nostalgia della terra si nutre di testi. Essa non deriva per niente da una qualsiasi appartenenza vegetale a un suolo" (p. 16). Se Dio ha promesso la terra al popolo "questa assegnazione è irrevocabile" (p. 17) come ha riconosciuto la *Lumen Gentium*, del Vaticano II, commentando il passo paolino Ro 9,4, "i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili" LG 16. Si capisce che questa stretta connessione con Gerusalemme "non comporta il contraddire o ignorare la ragione e la giustizia umana, né che la *Eretz Ysrael* sia riservata esclusivamente agli ebrei estromettendone altri" (pp. 19-20). Detto questo sul rapporto fra Gerusalemme e il popolo ebraico si constata la differenza fra Gerusalemme e Roma. La prima è un "luogo, sfondo di particolari interventi di Dio nella storia umana"; la seconda "connota essenzialmente una sola persona, il successore di Pietro, il Papa" (p. 34). Il "ritorno di Pietro a Gerusalemme" sarebbe la stipulazione di un "modus vivendi" fra Santa Sede e Gerusalemme in quanto capitale dello Stato di Israele. Come già disse M. Mendes, citando il riconoscimento di Roma capitale d'Italia nel trattato bilaterale fra Santa Sede e Stato italiano nel 1929, sarebbe un compromesso con reciproci vantaggi (p. 52).

Sono ben d'accordo con l'A. che bisogna rappresentare la concezione ebraica come è sentita e vissuta dagli Ebrei. Le pagine di questo libro aiutano a guardare il problema con gli occhi degli Ebrei. Utile anche l'appendice che riporta il testo del concordato fra Santa Sede e Stato Italiano, quasi a suggerire un modello di rapporto bilaterale fra Santa Sede e Stato di Israele. Vi è pure in appendice una lunga serie di citazioni bibliche su Gerusalemme, tratte dalla liturgia romana. Sorprende semmai come l'A. nel ricostruire la concezione ebraica di Gerusalemme non sviluppi la dualità "dell'inscindibile binomio di particolarità e di universalità che contraddistingue l'ebraismo, ulteriore coefficiente che accompagna quasi tutte le sue espressioni" (p. 53). Anche nell'AT c'è un vero e proprio universalismo a proposito della stessa Gerusalemme, "Alzati, rivestiti di luce... Cammineranno i popoli alla tua luce... Alza gli occhi intorno e guarda: tutti costoro si sono radunati, vengono a te" Is 60,1-4. Forse per questo l'A. si sente obbligato a giustificarsi nella conclusione: "Ritengo che quanto ho esposto sia più che sufficiente come spunto" (p. 84).

V. Poggi, S.J.

Alberto Melloni e Gianni La Bella (a cura di), *L'Alterità*. Concezioni ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 306.

Sono tredici saggi preceduti da una introduzione di uno dei curatori, dal titolo generale di "Alterità". Gli altri sono suddivisi in tre sezioni: alterità religiosa, alterità etnica, alterità e comunione. Nella prima sezione tre saggi di

Silvio Ferrari, di David Rosen e di Maroun Labham si occupano dell'alterità ebraica per i Cristiani: Ferrari in Occidente, gli altri due in Terra Santa. Il quarto, di B. Lewis, studia l'alterità per l'Islam. "I riformatori liberali e i rivoluzionari che abbatterono il vecchio ordine e proclamarono l'uguaglianza costituzionale per tutti i cittadini ottomani condussero l'Impero Ottomano verso le aspre e sanguinose lotte nazionali — di gran lunga il fenomeno peggiore nei 5 secoli della sua storia" (p. 96). Il quinto, di R. Morozzo della Rocca, si occupa dell'Islam balcanico dove "le religioni potrebbero avere un ruolo essenziale per attenuare e sopire gli odi, attraverso il dialogo e coll'anteporre la *pietas* al cinismo" (p. 133). Nella seconda sezione, D. E. Hurley si domanda in che modo i Cristiani del Sudafrica siano passati dall'*apartheid* al suo rifiuto e G. La Bella, secondo curatore, si chiede analogamente come i Cristiani abbiano evoluto, quanto all'Africa, dalla concezione colonialista a quella di un Africa di nazioni indipendenti.

Luiz Carlos Marques affronta il caso degli Indios del Brasile e Antonio Gonzales Dorado l'opzione preferenziale dei Gesuiti per i poveri d'America Latina, promossa da P. Pedro Arrupe. La terza sezione si apre con il saggio programmatico di G. Alberigo, "Comunione e verità", continua con il saggio di L. Perrin, "Paura e negazione di alterità nella Chiesa dopo il Vaticano II", con "Cultura e sapere nella formazione del clero", di M. Guasco e "La pace alla fine della guerra fredda", di G. P. Fogarty.

Il libro è utile e stimolante. "La concezione del cristianesimo come verità consistente in un organismo complesso di proposizioni dogmatiche, — scrive Alberigo a p. 237 — piuttosto che come adesione e sequela della persona del Cristo di Dio, si è affermata gradualmente secoli fa soprattutto in Occidente, per l'influsso dei contatti e del confronto con la cultura ellenistica". "L'egemonia dell'impostazione metafisica e il suo sviluppo tendenzialmente essenzialista conferiscono un'importanza sempre maggiore alla 'verità' come criterio della stessa comunione... Errore nella formulazione della dottrina e esclusione dalla comunione (*excommunicatio*) coincidono" (Id., p. 241). "La valorizzazione della dinamica che la tradizione cristiana — soprattutto orientale — riconosce allo Spirito e alla dimensione trinitaria potrebbe rigenerare la sclerosi spirituale e culturale europea? Se così accadesse si potrebbe ricuperare la dimensione itinerante dei sistemi culturali e perciò anche la consapevolezza della fecondità del pluralismo e della sinfonia tra esperienze e prospettive diverse, che sono complementari prima che opposte" (Id., p. 254).

V. Poggi, S.J.

Ernst Christoph Suttner, *Kirche und Nationen* I-II, Augustinus-Verlag, Würzburg 1997, S. 642.

Die Aufsätze dieser zwei Sammelbände, geteilt in vier Hauptteile, bieten Reflexionen zu einem Thema, das an der Tagesordnung der Journalisten

nicht minder als an der der Wissenschaftler steht: Kirche in ihrem Verhältnis zu Nation bzw. Nationen. Kirche wird als Schnittpunkt zwischen Transzendenz und Diesseits hingestellt (S. 9). Entsprechend sucht die Methode die konkreten geschichtlichen Bedingungen herauszuarbeiten (S. 9). Da es unmöglich ist, alle diesen Einsichten zusammenzufassen, versuchen wir sie an ein paar Beispielen zu veranschaulichen.

Es gibt zunächst einmal viel Information. Das patristische Sirmium, die Hauptstadt Illyriums, liegt unweit vom modernen Belgrad (S. 16). Obwohl die erste Christianisierung Serbiens vom Westen erfolgte, wandte es sich erst nach 1204 zum Osten, als Kaiser und Patriarch im Exil lebten (S. 24). Richtig wird davor gewarnt, durch eine einseitige Betonung der Sieben Konzilien die Nicht-Chalkedonenser auszuschalten (S. 57f). Erst i.J. 1971 wurde der Bannfluch gegen die Altgläubigen aufgehoben (S. 69). Was Armenien anlangt, könnten die Kreuzsteine als Kurzfassung der armenischen Geschichte gelten (S. 74, 78). Die heilige Petka, bekannt auch als die hl. Paraskeva von Epivata, dient als Symbol der Selbstbehauptung (S. 112). Zu den vielen Artikeln über die Donaumonarchie ist zu bemerken, dass sie ein Vielvölkerstaat war, in dem keine Nation die Mehrheit hatte (S. 129); als ein multinationales und multikonfessionelles Reich, gab es darin auch viele verschiedene Lebensweisen (S. 301). In seiner Rede an Dimitrios I. hat Johannes Paul II. die Notwendigkeit, eine praktische Form der Ausübung des Primats herauszuarbeiten, wie sie in *Ut Unum Sint* (92) ausgedrückt wird, praktisch vorweggenommen (S. 185f). Eine Kirche als Schwesterkirche anzuerkennen, bannt im Prinzip den Uniatismus (S. 186). Die neue Ekklesiologie, die erst im 18. Jahrhundert ihre volle Anerkennung fand, identifizierte die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche mit der Romana Ecclesia (S. 126, 471). In *Mystici Corporis* (1946) sieht der Autor die schärfste Form eines soteriologischen Exklusivismus, von welchem das Vatikanum II. uns befreite (S. 186f, 472f, 510). Im Hinblick auf die Orthodoxen Kirchen sprach Paul VI. von "Schwesterkirche in fast vollendeter Gemeinschaft" (S. 481f). Ein Teil des Problems liegt darin, dass die Ukrainische Unierte Kirche an der alten Ekklesiologie haften blieb (S. 188).

Zum Verständnis von Staat in orthodoxer Sicht ist das Wort von Patriarch Antonios IV 1393 vielsagend: "Es ist nicht gut, wenn du sagst, wir haben die Kirche, aber wir haben keinen Kaiser" (S. 202). Da aber keine Institution nach dem Untergang des byzantinischen Kaisertums dessen ekklesiale Funktion übernahm, haben sich erhebliche Schwierigkeiten beim Ausrufen eines Panorthodoxen Konzils herausgestellt (S. 203f). Unter Bezugnahme auf V.V. Bolotov zeigte St. Zankov 1936, wie schwer es ist, die Ökumenizität von Konstantinopel II zu erweisen (S. 226).

1761 erlangten alle östlichen Christen in Österreich die Religionsfreiheit (S. 258). Äusserst inhaltsreich ist der Beitrag, "Zur Geschichte kleinerer religiös-ethnischer Gruppen in Österreich-Ungarn und in den Nachfolgestaaten" (S. 267-300), der die Armenier in Galizien, in der Bukowina, in Siebenbür-

gen und in Wien, wie auch die Lipowaner und die Unierten mit ungarischer Muttersprache diskutiert. Gegründet i.J. 1717 in Venedig durch Mechitar von Sebaste (1676-1749) mit dem Segen des Papstes und in Communio mit dem Katholikos aller Armenier waren die Mechitaristen ursprünglich ausgesprochen ökumenisch; später aber übersiedelte ein Teil der Patres wegen ordensinterner Spannungen nach Triest. Als sie 1810 nach Wien flüchten mussten (S. 276), entstanden dann zwei Gruppen von Armeniern in Wien, die Gruppe um die Mechitaristen und die "gregorianische" (S. 281). Mit Lipowanern versteht man die russichen Altgläubigen, die sich in der Bukowina befanden, als diese an Österreich fiel (S. 283). Sie machten später den Versuch, in dem illegal gegründeten, aber von den Behörden tolerierten Kloster von Belaja Krinica, sich in der Bukowina eine eigene Hierarchie zu errichten (S. 287).

Denselben Reichtum sehen wir im zweiten Band. Es war Maria Theresia, die die Bezeichnung "griechisch-katholisch" an Österreichs Unierten verlieh (S. 321). Und die von Benedikt XIV. gepriesene "praestantia ritus latinus" bedurfte nicht nur "Orientalium Dignitas" von Leo XIII., sondern auch "Orientalium Ecclesiarum" des II. Vatikanums (S. 341f). Anlässlich der 500-Jahrfeier der russischen Autokephalie (1448-1948) zeigte die in Moskau abgehaltene "Beratung der orthodoxen Kirchen", wie wach "das dritte Rom" noch ist (S. 354). Im Fall der Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin wird das Patriarch Aleksij zur Last gelegte Hirtenwort als ein Falsifikat hingestellt (S. 370). Das Leiden der rumänischen Katholiken wird an der Gestalt von Kardinal Julius Hossu veranschaulicht (S. 382-386). Interessant auch die Figur des rumänischen Staatspräsidenten Petru Groza (1952-1958), der sich als "ein ergebener geistlicher Sohn der orthodoxen Kirche" bis zu seinem Tod behaupten konnte (S. 389). Es wird daran erinnert, dass Paisij Veličkovskij auf dem Athos auf rumänisch unterrichtete (S. 423). Viel wird zur Vorgeschichte der Konflikte beim Zerfall Jugoslawiens berichtet; z.B., das auf S. 444 zu Montenegro Gesagte: da dieses Bergland nie formell unterworfen war, konnte 1851 Bischof Danilo sein kirchliches Amt niederlegen und sich zum Fürsten erklären. Auf S. 447-449 wird kurz zur Ustascha-Bewegung berichtet. M. d'Herbigny wird mehrmals erwähnt: S. 463, 470. Wir werden auch mit Metropolit Gabriel Banulesco-Bodoni bekanntgemacht, dem eigentlichen Ordner des orthodoxen kirchlichen Lebens in Russlands Provinz Bessarabien (S. 495).

Die Ukrainische Unierte Kirche wird "die Märtyrerkirche des 20. Jh.s *par excellence*" gennant (S. 512). Das Würdebewusstsein am Sitz von Jerusalem bezieht sich auf die Heilsgeschichte, die sich dort ereignet hat, wie auch auf den Beschluss von Chalkedon (451) und schliesslich auf die chalkedonische Rechtgläubigkeit, die es stets verteidigt hat (S. 521). Es ist im übrigen zu bemerken, dass es nach Ende der Lateinherrschafts eine Zeit der Gottesdienstformen und Frömmigkeitsbräuche der Kirchen, die mit Konstantinopel in Communio standen, gab (S. 527). Im welchem Sinne Konstan-

tinopel Ephesus beerbt hat, lässt sich daran merken, dass Konstantius i.J. 356 für seine Hauptkirche, die Zwölfapostelkirche in der Hauptstadt die Reliquien des Paulus-Schülers Timotheus holen liess (S. 541). Die ökumenische Gesinnung des armenischen Katholikos Nerses Schnorhali wird als "Eine 'ökumenische Bewegung' im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe..." dokumentiert (S. 544-553). Gutes und Zweifelhaftes, was die Jesuiten im christlichen Osten getan haben, wird verschiedentlich thematisiert: Franciscus Roz (S. 557) und Robert de Nobili (S. 560) stehen hier für zwei verschiedene Ansätze. Lesenswert ist "Kirchliches Leben in Äthiopien und Eritrea" (S. 591-618), wo auch zwei verschiedene Standpunkte, Justin de Jacobis' und Guglielmo Massajas, zum Tragen kommen (S. 606).

Am Ende gibt es einige Überlegungen zum Genre der Geschichtsschreibung. Anhand der Entstehung der "Bibelkritik" wird einleuchtend gezeigt, welche verheerende Folgen es hat, wenn man Deutung für schlicht historischen Bericht nimmt (S. 621f). Sowohl religiös verbrämtem Nationalismus als Xenophobie sind mit jenen Mitteln entgegenzutreten, wie gegen jede, wie auch immer geartete Fremdenfeindlichkeit (S. 636).

Wir haben hier versucht, eine Vorstellung von der uns hier angebotenen reichen Palette zu vermitteln. Die Ekklesiologie, wie die Mathematik, hat einen theoretischen und einen angewandten Zweig. Suttners Beispiele erleuchten einige Aspekte, die zur besseren Artikulierung der praktischen Gegebenheiten der Kirche führen sollten, ohne theoretische Implikationen zu vernachlässigen.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

John J. Donohue, S.J. and Christian W. Troll, S.J., (Editors), *Faith, Power and Violence*. Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present (= OCA 258), Pontificio Istituto Orientale, Roma 1998, pp. 316.

Come i curatori della raccolta precisano nel *Foreword*, il volume contiene i contributi scientifici di un incontro di Gesuiti che si occupano di Islam, tenuto a Tanail nel Libano dal 9 al 15 aprile del 1996. Sono quattordici saggi, otto in inglese e sei in francese, riguardanti fede, potere e violenza, nell'Islam, oppure nel Cristianesimo, ma in rapporto all'Islam, nelle diverse aree geografiche di Iran, Egitto, Africa Occidentale, Ciad, India, Indonesia, Algeria, Europa. Il primo contributo, di R. Benedicty, ungherese operante da decenni nel Libano, scopre che la gente del luogo conserva nella concezione teocratica, l'eredità dell'impero ottomano, il quale, a sua volta, ha assimilato tradizioni del l'impero bizantino. Il secondo saggio, del francese L. Boisset, segnala nelle Crociate un fertile *humus* per la competizione fra potenze e suggerisce di approfondire quel contesto per capire moderne manifestazioni di violenza connesse con la religione. Il terzo, dell'americano M. McDermott,

fa un singolare accostamento fra teologia della liberazione, che applica categorie marxiste al contesto latino-americano e l'imam Khomeiny, che estende il *jihād* all'offensiva per il trionfo e la diffusione dell'Islam. Il quarto, di un altro americano, uno dei curatori, J. J. Donohue, paragona piuttosto i concetti di martire e di martirio nelle tre religioni monoteistiche, Ebraismo, Cristianesimo e Islam. Il quinto saggio, dell'italiano P. Dall'Oglio, si occupa di *jihād* come lo intende L. Massignon, ispirandosi a de Foucauld, ad al-Ḥallāǧ e a Gandhi. Il sesto, dell'egiziano Samir Khalil Samir, rileva come la condanna a morte dell'apostata dall'Islam, provochi reazioni in musulmani contemporanei, trovandola in contrasto con passi coranici e con la più antica accreditata prassi tradizionale. Il settimo contributo, dell'olandese Ch. Van Nispen tot Sevenaer, riscontra l'ambiguità della figura giuridica della *Ḥisbah*, che musulmani fondamentalisti vogliono rigorosamente applicata alla società islamica. L'ottavo saggio, dell'americano P. Ryan, si occupa della minoranza islamica del Ghana che, in forza di correnti arabo-saudite e iraniche, minaccia destabilizzare la situazione precedente, peggiorando in Ghana rapporti interni fra musulmani, oltre che fra musulmani e cristiani. Il nono, del francese Henry Coudray, studia le ripercussioni religiose del bilinguismo del Ciad, dove l'arabo è adottato nel 1978 come seconda lingua ufficiale. L'A. rileva che la scelta non ha deciso con sufficiente chiarezza in favore dell'arabo letterario piuttosto che di quello volgare, né ha evitato le reazioni dei non musulmani. Il decimo dell'americano Th. Michel, descrive le diverse correnti politiche che contradddistinguono l'Islam odierno in Indonesia. Altrettanto è tipico dell'Asia Meridionale il dibattito fra Maulānā Waḥīduddīn Khān e il defunto riformatore islamico indiano Maulānā Mawdūdī, che il berlinese Ch. W. Troll studia nell'undecimo contributo. Nel duodecimo saggio, l'indiano D. Pinto mostra come il rapporto fra maestro e discepolo, nelle confraternite indiane sufi, possa diventare rapporto di potere. Il decimoterzo saggio, del tedesco Georg Stoll, studia la reazione degli immigrati islamici nella Germania laica, costretti, dal contesto sociale, a rinunciare per il momento alla propria legittimazione religiosa, rischiando il complesso di superiorità morale foriero di autodifesa anche violenta. Per ovviare il pericolo bisognerebbe promuovere il dialogo fra la società e questa minoranza frustrata della propria legittimazione. Mi sembra che tali considerazioni si possano applicare ai contesti laici odierni dello stato di Israele e della Repubblica turca dove, rispettivamente, la situazione dei non ebrei e dei non musulmani è peggiore di quando Palestina e Turchia erano sotto l'impero confessionale ottomano, che era tuttavia entità politica plurietnica e plurireligiosa. Il saggio decimoquarto e ultimo, del francese Henri Sanson, interpellando il suo soggiorno in Algeria si domanda se i Cristiani in terra islamica non devono passare da una situazione di coabitazione a quella di coesistenza, ma vivendo per gli altri.

Sottolineo l'interesse di questi saggi islamologici circa contesti geografici, politici e socioculturali diversi. Mi auguro che questi incontri di gesuiti inte-

ressati all'Islam continuino allo stesso livello e con la stessa provocatoria efficacia.

V. Poggi, S.J.

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Avant-propos de Roger Arnaldez, Liminaire de Daniel Massignon, les Éditions Cerf, Paris 1999, pp. xxii + 462.

Si tratta di riproduzione anastatica della seconda edizione dell'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* di L. Massignon, pubblicata presso Vrin nel 1954. È la tesi complementare di dottorato, consegnata da L. Massignon a una tipografia di Lovanio all'inizio dell'agosto 1914, distrutta dall'incendio appiccato il 26 agosto 1914 dalle truppe occupanti il Belgio, riscritta e stampata in prima edizione soltanto a guerra finita, nel 1922.

L'*Essai* è uno studio analitico e paziente, attorno a un autore tipico, al-Hallâj, del lessico proprio dei mistici islamici dei tre primi secoli. In base a numerosi estratti, sono individuati i termini tecnici nel loro significato specifico in ordine alla vita spirituale. "Il lettore è dunque invitato a rifare in sé quelle esperienze... Come colui che rientrando dal teatro, dove è stato spettatore, voglia diventare attore lui stesso, rappresentando interiormente quanto ha visto sulla scena... Infatti, senza un minimo di introspezione è impossibile capire di cosa parlino i mistici". Sono le parole di una nota inedita di Massignon sul significato spirituale dell'*Essai* per lo storico delle religioni. Con tale nota inedita di Massignon (pp. i-ii) si apre questa riproduzione della seconda edizione dell'*Essai*. Segue un *Avant-propos* di Roger Arnaldez (pp. iii-xv) e un *Liminaire* di Daniel Massignon, figlio di Louis (pp. xvii-xxii). Il *Liminaire* riporta a p. xviii un piano complessivo nel quale i cinque capitoli dell'*Essai* precedono i quindici capitoli della *Passion d'al-Husayn Ibn Mansûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islâm*, a conferma dell'essere l'*Essai* prima parte della tesi principale, *La Passion*. Il *Liminaire* illustra e valorizza anche le aggiunte che caratterizzano questa ristampa: 1) *Addenda et corrigenda à l'édition de 1954* (p. 451), con l'edizione di postille autografe di Massignon trovate in margine a una copia dell'*Essai*. 2) *Addenda à la liste des textes hallajiens* con aggiornamenti bibliografici circa quei testi hallagiani, ignorati o successivi a Massignon. Erano già segnalati in *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* che è la traduzione inglese dell'*Essai* curata da Benjamin Clark (Notre Dame, Indiana 1997). 3) *Table de correspondance entre les citations de la Ière édition et de la 2ème édition de "La Passion"* (pp. 453-458) dove si facilitano i mutui riferimenti dalla prima alla seconda edizione della *Passion*.

Il *Liminaire* non si accontenta di illustrare i nuovi apporti di questa edizione dell'*Essai*. Fa anche la storia della stampa della *Passion*, dalla prima edizione (Geuthner 1922), alla seconda edizione postuma (I-IV Gallimard

1975), alla traduzione inglese di Herbert Mason (Princeton University Press 1982) (p. xx). E aggiunge un terzo utile aggiornamento (pp. xxi-xxii) su testi hallagiani e di altri mistici islamici. Infatti in tutte le edizioni dell'*Essai*, compresa questa, sono riprodotte 27 *Riwâyât* di Hallâj, scritte a mano da Massignon (qui pp. 337-345) poi tradotte in francese nel cap. xiv della *Passion*. I testi di altri mistici, utili per ricostruire il contesto hallagiano, si trovano qui nelle pp. 346-449. Di Hallâj il *Liminaire* cita anche il *K. al-tâwâsîn* (ed. Geuthner 1914) tradotto nel cap. xiv della *Passion*. Menziona il *Diwân al-Hallâj* (edito e tradotto nel *Journal Asiatique* 1931) di nuovo tradotto in francese nel 1955 e nel 1981, in spagnolo nel 1984. Ricorda *Akhbâr al-Hallâj*, edito nel 1914 (Geuthner), di nuovo nel 1936 (Calame), nel 1957 (Vrin) e, prossimamente (da Cerf). Il *Liminaire* cita infine *Qissat al-Hallâj* edito a Copenhagen 1955 e in tr. fr. a Parigi 1959.

Per il *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, il *Liminaire* elenca l'edizione Geuthner 1929, l'araba 1931, la tedesca parziale di Tübingen 1931, l'inglese di Leiden 1960, oltre agli emendamenti proposti da Fischer, Wahitaki, Pedersen e Nallino (p. xxi).

Come si può vedere, questa ristampa dell'*Essai* si avvale di buoni sussidi e aggiornamenti. E questo mantenersi vivo dell'interesse per L. Massignon e per la sua opera, tutta rivolta a una scoperta interiore e serena dell'Islam, è un segno positivo, del quale possiamo rallegrarci, felicitandone i promotori di queste nuove edizioni.

V. Poggi, S.J.

Maronitica

Harald Suermann, *Die Gründunggeschichte der Maronitischen Kirche*, (= Orientalia Biblica et Christiana, Band 10), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, X + 344 S.

Accadeva spesso che domandando a un Maronita donde venisse la sua Chiesa, uno si sentisse rispondere che veniva comunque dalla più pura e inconcussa cattolicità. Anche una persona preparata filologicamente come il maronita Michel Breydy si lasciava guidare nei suoi studi approfonditi sulle origini maronite dal presupposto inoppugnabile della perpetua fedeltà a Roma.

Oggi anche dei Maroniti smitizzano il problema delle loro origini e lo affrontano con distacco e pacatezza. Basta citare il saggio di Paul Rouhana, "Identité ecclésiale Maronite. Des origines à la veille du Synode Libanais", *Parole de l'Orient* 15 (1988-1989) 215-259.

Rasserenato dunque l'orizzonte si sono fatti tentativi per impostare oggettivamente lo *status quaestionis*. Lo hanno fatto dei Maroniti come Yuakim Mubarak con la sua *Pentalogie antiochienne/domaine Maronite* II, Beyrouth 1984. Lo hanno fatto dei non Maroniti, come Jean Gribomont, Documents sur les origines de l'Église Maronite", *Parole de l'Orient* 5 (1974) 95-132.

Anche l'A. non Maronita, da anni si dedica allo studio di questa Chiesa, per lo meno da quando ha incominciato a lavorare alla sua dissertazione, del 1984 per l'università di Bonn, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*. Questo suo nuovo libro affronta la *quaestio disputata* dell'origine della Chiesa Maronita, dalla fondazione del monastero di san Marone fino alla nascita del patriarcato. L'opera inizia con una panoramica di scritti di Maroniti, da Ibn al-Qulâ'î, all'Ecchellensis, a Fausto Naironus, a Duwayhî, a Giuseppe Simone Assemani, a Debs, a Dib. Cita anche autori non Maroniti, da Guglielmo di Tiro, a De la Roque, Lequien, Nau, Labourt, Lammens, Chabot, a Spuler, a Roediger, a Kessler (pp. 3-18).

Secondo l'A. lo *status quaestionis* suppone l'esame aprofondito dei testi sulla fondazione del monastero culla dei Maroniti. Negli *Annales Eutichii Patriarchae Alexandrini*, si racconta di un monaco di nome Marone che vive all'epoca dell'imperatore Maurizio (582-602) e professa monotelismo e monoenergismo. A lui si richiamerebbero i Maroniti (pp. 42-48). Ci sono però notevoli difficoltà ad accogliere simile testimonianza. Questo Marone non può identificarsi con il monaco Marone, morto sicuramente prima del 410, di cui parla Teodoreto di Ciro nella sua *Storia religiosa*. Non può neppure identificarsi con Marone di Edessa il quale, pur vissuto all'epoca dell'imperatore Maurizio, è considerato "nestoriano" da Anastasio Sinaita. Neppure altre ipotesi avanzate da Matti Moosa, da S. Vailhé e da Frazee hanno sufficiente plausibilità. Rimane invece interessante quanto scrive Tommaso di Kafartâb nel secolo XI. Nel quarto dei dieci capitoli del suo trattato, Tommaso accenna all'inutile propaganda duoteleta di Marciano (450-457) presso Dâr Mârân, dove vivono 800 monaci. Tutti si mantengono monoteleti. A loro risalgono i Maroniti (pp. 49-51). Anche Abulfeda collega il monastero con l'imperatore Marciano.

Se è dunque possibile stabilire il tempo dell'origine, non può tuttavia determinarsi con altrettanta esattezza il luogo. Il monastero deve essere situato comunque nel triangolo fra Hama, Apamea e Šayzār (cartina a p. 343).

L'attività del gruppo monastico si sviluppa durante lo scisma acaciano (pp. 73-100). Infatti Alessandro, archimandrita maronita del monastero, firma lettere a papa Ormisda. Nel 536 Paolo, apocrisiario maronita, partecipa al sinodo costantinopolitano che condanna il monofisismo (p. 105) e sottoscrive una lettera al papa Agapito (p. 112). Dei maroniti partecipano alla conferenza di Antiochia all'epoca di Pietro di Callinico (581-191) (pp. 120-15). Un monaco di Mar Marone figura nella lotta contro i monaci anticalcedonesi condotta dal patriarca di Antiochia, Efrem di Amida e, dopo la deposizione di Antimo, quando Efrem entra in Antiochia scortato dai militari, i monaci di Mar Marone vengono detti "suoi dottori" (pp. 127-138). Anzi il monastero è alla testa della federazione dei monasteri calcedonesi. Probabilmente nel monastero risiede l'esarca della *Syria secunda*. Il concilio di Costantinopoli degli anni 680-681 comporta discussioni fra calcedonesi mono-

teleti e duoteleti. Non si può infatti ritenere che questa discussione incominci in Siria soltanto dopo il 727, come pretendono alcuni. Già prima di quel concilio Eraclio ha propugnato la dottrina dell'unica volontà (pp. 160-175). Eraclio fa perfino una visita al monastero (pp. 191-196).

Una *Vita* siriaca di Massimo il Confessore, a differenza della *Vita* greca, ha connotazioni monotelete. Brock, con buona pace di Breydy, l'ha detta maronita (pp. 197-200). Il Monastero non capeggia più la federazione dei monasteri calcedonesi, ma solo dei monoteleti. Frequente nei testi la menzione di Bet(h) Maron. Nel sesto concilio appare il monaco Macario da Apamea, promotore principale del monotelismo. Alcuni, come il padre del Damasceno, cercano riunire la Chiesa sotto il duotelismo, ma per la *Syria secunda* non vi riescono. C'è anzi confronto fra i due partiti. Quello monoteleta ha un vescovo, mentre il duoteleta non l'ha.

Bar Qanbarâ vuol imporre il duotelismo ai monaci maroniti con l'intervento del braccio secolare (pp. 272-273). Un certo Andrea ottiene il permesso del califfo di costruire a Mabbug una chiesa per loro (p.273). Michele il Siro narrando di Bar Qanbarâ riferisce pure dell'elezione di un patriarca maronita di Antiochia di cui non sappiamo il nome, con il quale nasce la Chiesa autonoma maronita. Era una Chiesa monoteleta, ma probabilmente non del monotelismo condannato dal sesto concilio. E il fatto di accettare Calcedonia, pure mantenendo una cristologia monoteleta, pareva un'incoerenza assolutamente illogica, come scriveva in *Sinodi ed Eresie* il patriarca di Costantinopoli Germano.

Siamo dunque di fronte a un quadro storico ricostruito dettagliatamente. Mi domando se ogni interrogativo sia risolto e ogni ombra rischiarata. Per esempio, il testo di Abulfeda, ritenuto storicamente il più solido nel risalire all'origine dei Maroniti, non risolve il problema dell'identità di Marone. Non risulta infatti che il Marone del monastero si possa identificare con il Marone di cui parla Tedoreto nella *Storia religiosa*.

Come si vede l'A. ha percorso un lungo cammino su testi greci, siriaci e arabi e perfino latini, ricostruendo con pazienza un mosaico vasto e suggestivo. Sono ammirato dell'opera e consento pienamente con Siegbert Uhlig, direttore con Eckart Otto della collana che ospita il libro, nel prevedere che "le future ricerche non potranno prescindere da queste pagine". Ringrazio Myriam Cubbe che ha scritto e sta scrivendo di storia maronita, per avermi aiutato a valutere criticamente questo serio lavoro.

V. Poggi, S.J.

Melchiti

Cyril Charon (Korolevsky), *History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the sixth century Monophysite schism until the present (1902)*, Volume II, *Modern Period (1833-1855)*, Translated by

John Collorafi, Edited by Bishop Nicholas Samra, Eastern Christian Publications, PO Box 146, Fairfax VA 22030 U.S.A. 1999, pp. xii + 420.

Continua la bella impresa editoriale del vescovo melkita di Newton, Mass., Nicholas Samra, di rendere in inglese la storia dei patriarcati melkiti scritta da Cirillo Korolevsky nel primo decennio del XX secolo. Se ne può vedere la recensione del primo volume in OCP (1998) 484-485. Questo è il secondo volume, nel quale Korolevsky tratta poco più di venti anni della storia melkita, dal 1833 al 1855. E quella storia è soprattutto dominata da una grande figura di patriarca melkita, sua Beatitudine Massimo III Mazlum, nato ad Aleppo nel 1799, divenuto patriarca nel 1833 e morto in Egitto nel 1855. Il primo capitolo è dedicato all'attività di Mazlum prima di essere elevato al trono patriarcale. Il secondo traccia un quadro della Siria di allora. Tra le tappe più importanti del suo patriarcato, che coincide con il periodo storico preso in considerazione nel volume, c'è senz'altro il sinodo della sua Chiesa, celebrato ad Ayn Traz nel 1835 e i cui canoni sono approvati, *in forma generali*, dopo qualche tergiversazione, dalla Congregazione di Propaganda Fide, il 28 agosto 1841. Il terzo capitolo è appunto dedicato a preparazione, svolgimento, approvazione e messa in pratica di quel sinodo. A un'altra tappa Korolevsky dedica il capitolo quarto, cioè all'emancipazione socio-religiosa della Chiesa melkita sotto il dominio ottomano. Nell'ambito generale della *ḏimmah*, o riconoscimento legale di comunità religiosa non islamica, che diviene, per rescritto sultaniale, *millet*, Mazlum riesce, con intraprendenza e coraggio, a ottenere il *firmano* con cui il Gran Signore riconosce il *millet* melkita cattolico. Mazlum, il patriarca, diviene con ciò *millet-bashi*, capo, ovvero rappresentante legale del suo *millet*, davanti all'autorità sultaniale. E la sua Chiesa non deve più dipendere da altro *millet*, come quando era riconosciuta solo attraverso un'altra comunità, con numerosi inconvenienti. Ecco alcune solenni parole del firmano costitutivo: "La fedele e coraggiosa confessione dei Cristiani, detti Cattolici, viventi nelle predette eparchie, preti, monaci, suore e in generale tutti i fedeli che riconoscono Mazlum come loro guida spirituale, con il potere di governarli, si sottometteranno al suo tribunale e si conformeranno alle sue decisioni, in tutto quanto dipende dalla sua autorità. Tutti dovranno obbedirlo" (p. 183). Nuova tappa e nuovo capitolo è il sinodo mekita di Gerusalemme del 1849. Mazlum protesta che un sinodo di Chiesa cattolica particolare non ha bisogno della conferma di Roma. Tuttavia accetta che gli atti ne siano spediti a Roma. Ma la via di Roma passa per Gerusalemme, dove dal 1847 c'è un patriarca latino, nella persona di Giuseppe Valerga, che fa le sue osservazioni sul sinodo e le sue critiche. Gli atti, accompagnati da quel primo scrutinio, subiscono poi un secondo esame da parte di Cornelius van Everbroeck S.J., consultore di Propaganda, e l'approvazione di Roma non venne. Altra disavventura per Mazlum è "l'affare di Beirut", dove la spartizione di una proprietà dei Melkiti cattolici attribuisce la cattedrale agli Ortodossi, con divergenze tra il vescovo Agapios Riashi e il patriarca. Vengono infine gli ultimi anni del patriarca, il

viaggio in Egitto, a prendersi cura di quella comunità melkita e, proprio in Egitto, nel caldo torrido dell'estate, sopravvengono su di lui i dolori fisici, la malattia e la morte. L'ultimo capitolo riflette globalmente sulla vita e l'attività di Mazlum, con un *excursus* sulla visionaria Hindiyah, la congrega cosiddetta del Sacro Cuore e tutte le preoccupazioni provocate alle varie Chiese della zona, compresa la Chiesa melkita, dalle fanatiche manifestazioni di quel falso misticismo.

Non ci resta che attendere il terzo volume di una storia che si basa su ricerche incessanti e che pur redatta quasi un secolo fa, mantiene il suo valore e la sua attualità, attingendo a fonti di prima mano.

V. Poggi, S.J.

Oecumenica

Olivier Clément, *Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I*, Translated from the French by Paul Meyendorff, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1997, pp. X + 261.

After his *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Paris 1969, O. Clément now presents his conversations with Patriarch Bartholomew. They are meant to evoke a presence and a spiritual tradition otherwise easily amenable to misrepresentation. As the author points out, no one is better placed to open up the iconostasis to this sanctuary than Bartholomew himself, familiar as he is "from the inside" with both East and West, not to mention O. Clément's long-standing acquaintance with the Patriarch (pp. ix-x).

The work consists of four parts divided into fourteen chapters with two appendices. O. Clément added the first three chapters, comprising the first part (pp. 1-55), as an Introduction to the Orthodox Church, to the "Ecumenical" Patriarchate and to Bartholomew I.

The Patriarch himself moves from "Understanding the Faith" (chapter 4, pp. 59-97), to "Transfiguring the World" (chapter 5, pp. 99-110), and offers his views "On Freedom" (chapter six, pp. 113-124), "On Love, and Other Subjects That Preoccupy Young People" (chapter seven, pp. 125-135), on "Church and State" (chapter eight, pp. 137-152) and "On Europe: Secularization and How It Might be Overcome" (chapter 9, pp. 153-170). Then Bartholomew looks beyond Orthodoxy in: "On Ecumenism and Fanaticism" (chapter 10, pp. 173-194), "On Judaism" (chapter 11, pp. 195-203), "On Islam and On the Mediterranean" (chapter 12, pp. 205-214), "About the New Age, About India, and Especially About Buddhism" (chapter 13, pp. 215-224). By way of conclusion there is "The Newness of the Spirit" (pp. 227-234). Two appendices offer Patriarchal Texts: Extracts from the Patriarch's speech at the University of London on the occasion of its conferring upon him a doctorate *honoris causa* (pp. 237-238) and the "Via Crucis" for Good Friday 1994 by John Paul II in Rome (pp. 239-261).

Bartholomew, sensitive to the niceties of theology, puts his views articulately. While giving eucharistic ecclesiology its due, he qualifies the Church as both baptismal and eucharistic (p. 70). Passions are described as an obscure desire for God (p. 80). "Tears turn despair into hope" (p. 83). In order to see the world as eucharist, and not as prey, Adam was told to fast already in paradise (p. 84). The Devil — "*diabolos*, the one who divides, is the opposite of *symbolon*, that which unites" — is called "our double who decomposes us," whence the appropriate name for him: legion (pp. 87f).

Interested in contemporary issues such as ecology, Bartholomew notes that the Holy Synod of Constantinople established in 1989 September 1, the first day of the Orthodox calendar, as the Feast of Creation (p. 99). Again, symbolic interpretation, so typical of Orthodoxy, helps bring out the Patriarch's point. The beauty of creation expresses God's ecstasy by way of offering us communion (p. 101). In this sense, the world is not simply there to serve our needs but to become through human intervention "the image of the image" (p. 102). In the Koran, man is the *khalifa*, or vice-regent, of creation (p. 107). The drama of sin and love is expressed in such terms that God, in his sovereign freedom, allows humanity to challenge his omnipotence (p. 118). Obedience is described as "our free decision to be adopted by a 'spiritual father'" (p. 122). Concentration camps figure as the peculiar monasteries of our age (p. 126).

On a number of thorny issues, such as the ordination of women, the Patriarch, while recognizing that a 2000-year tradition commands respect, considers the question to be still open for Orthodoxy and insists on the need to re-establish the order of deaconesses and to declericalize the Church (p. 130). He is aware of the "caesaro-papist" temptations besetting his Church (p. 137). It was in the context of Orthodox countries asserting themselves politically in the Balkans that the first "autocephalies" appeared as a yearning for interdependence rather than independence. Had the West taken up this possibility, suggested by the "conciliarist" movement, says Bartholomew, the Reformation might have been avoided (p. 138). It would be interesting to add, however, that it was the Greeks themselves who turned down the offer of the council of Basle and preferred the Pope's council! Later on, the Patriarch continues, even within Orthodoxy itself, the model was Lutheran and its goal was no longer interdependence but absolute independence (p. 140). Patriarch Alexis of Moscow is eulogized as "a man of great worth" (p. 144), but no word is lost on the question of Estonia. With regard to the Serbian drama, the Patriarch recalls the meeting for the three monotheistic traditions he sponsored in Istanbul in 1994 and its Bosphorus Declaration, which rejected all sorts of exploitation of religious symbols to support aggressive nationalism (p. 145) and Patriarch Pavle of Serbia's protests against destruction on both sides (p. 146), without forgetting the atrocities committed by the Ustashi in Croatia (p. 147).

On a more positive note, Bartholomew points out with satisfaction to the 1992 "Synaxis" of Orthodox Primates (pp. 160f). It would be dangerous to see only the negative side of secularization (p. 162). Yet, while the Church does not have the answer for everything, it must make society think (p. 163). With Vl. Soloviev it may be stated that the function of the State is not to transform society into a paradise, but to prevent it from becoming a hell (p. 166). In the context of the search for Church union the basis for the Undivided Church may be seen to have its roots in the profound unity existing among the Greek and Latin Fathers (p. 173). The Patriarch touches on some significant issues concerning the relationship between Pope and council in the first millennium (pp. 174-177). Yet, while the Pope was acclaimed during ecumenical councils, it was, from the Eastern viewpoint, not in recognition of his authority *ex sese* but only for his service to the faith of Peter (pp. 176f). On specific issues such as the relationship between Son and Spirit, Gregory of Cyprus, in speaking of the Son eternally manifesting the Spirit, is extolled for having rediscovered the ancient Alexandrian theology on this point (p. 186).

In the relations between Orthodox and Jews, Maria Skobtsova and Dimitri Klepinin are remembered for helping the Jews during World War II (p. 197). At the basis of both Jewish and Orthodox ontology, there is the primacy of the person (p. 198). The Shekinah understood as the divine presence that has been exiled brings to mind S. Bulgakov's reflections on the sophianic character of creation (p. 199). As regards Muslims, integralism is seen as an attempt to overcome modernity from the outside, whereas this can be overcome from the inside by stressing that the person is God's image or *khalifa* or vicar for Islam (pp. 209f). Buddhism's current popularity replaces that of Hinduism immediately after World War II; both are something of a pointer to the problem of self-centredness, called *philautia* in hesychastic literature (p. 220).

In order to play a major role, Orthodoxy has to free itself from the idolatry of nationalism, but the eucharistic ecclesiology of "autocephalies" could save Rome from the opposite temptation (p. 231). A Nota Bene on the tears of Peter, taken from the aforementioned "Via Crucis", tells us that they were shed so that he may preside in love, not in glory (p. 245).

As we can see, these Conversations are at once refreshing and revealing, avoiding as they do moralizing and indulging instead in community-building. One may not share all the views expressed, but they are always interesting.

E. G. Farrugia, S.J.

Patristica

Grégoire de Nazianze: Le dit de sa vie, Traduit, présenté et annoté par Alessandra Lukinovich, mis en vers libres par Claude Martingay. Introduction du Père Thomas Špidlík, SJ, Éditions Ad Solem, Genève 1997, pp. 365.

Que s. Grégoire soit révéré comme théologien est bien connu à tous ceux qui s'intéressent à l'Orient chrétien, qui le range parmi les Trois Théologiens, avec s. Jean Évangéliste et s. Syméon le Nouveau Théologien. Mais qu'il soit aussi poète peut facilement échapper à beaucoup. Pourtant, un hymne comme, "Ô Toi, l'au-delà de tout, n'est-ce pas là tout / ce qu'on peut chanter de Toi?", ici reproduit en partie à p. 19, dont l'apophatisme rigoureux n'ôte rien à la fascination spirituelle et qui est entré dans le Livre des Heures en langue française (Office des Lectures, mercredi de la troisième semaine), cet hymne attribué à s. Grégoire de Nazianze nous fera demander pourquoi s. Grégoire est beaucoup moins connu comme poète.

L'Introduction du Père Thomás Špidlík, qui porte le titre, "Grégoire de Nazianze, poète et théologien" (pp. 9-26), cherche à y répondre. Si la tradition appelle Grégoire "le théologien" (p. 10), c'est parce que le Verbe est la condition sans laquelle aucun discours sur Dieu ne sera possible (p. 12). Du point de vue du sujet, s. Grégoire estime avoir pour mission de servir le Verbe de Dieu par la parole, en tant qu'elle révèle les mystères du Dieu caché et nous rend possible l'intimité avec Lui. En tant que poète chrétien, s. Grégoire offre "son intelligence à l'Intelligence, sa parole à la Parole" (p. 13). D'ailleurs, seuls les purifiés sont autorisées à parler de Dieu (p. 20s); c'est pourquoi le modèle de tous les prédicateurs est s. Jean Baptiste, qui fut la voix du Logos (p. 22). L'exemple fera école, et l'admiration de s. Cyrille, apôtre des Slaves pour s. Grégoire, se transformera en imitation (pp. 24s).

Une autre étude, "Mètre, langue et style du *Dit de sa vie*" (pp. 27-31), d'Alessandra Lukinovich, décrit ce poème comme "(m)odèle éminent de la poésie chrétienne", qui, "par sa forme et son expression, s'inscrit également dans la grande tradition de la poésie hellénique" (p. 27). Par sa longueur (1949 vers), d'ailleurs, le poème est comparable à une tragédie, et en dépasse même plusieurs d'eux, telle *Œdipe à Colone* de Sophocle, qui compte 1779 vers (p. 29).

Après ces deux études introductives, vient le poème lui-même, en grec et en français (pp. 34-265), suivi de copieuses notes (pp. 267-359), des Repères bibliographiques (pp. 361-364) et une table de matière (p. 365).

La carrière ecclésiastique de Grégoire était tout autre que conventionnelle; selon le bon mot justement fameux de J. H. Newman, "Gregory was nothing till he was almost an old man ... Gregory lived sixty years; his ecclesiastical life was barely three" (pp. 270-271). L'événement décisif qui a brusquement coupé sa carrière a eu lieu quand le concile œcuménique de Constantinople (381) était en pleine session: sa démission de président de l'assemblée et d'évêque de la capitale (pp. 273s). On imagine ce que de telles

situations-limites peuvent entraîner d'amertume, mais aussi d'expérience de sagesse. L'intention de son discours, nous assure Grégoire, est de nous raconter les maux et les réussites de sa vie (p. 36). En faisant ça, nous atraversons de grands parcours de l'histoire, personnelle, sociale et ecclésiastique: la tempête quand il était étudiant (pp. 51-59), revécue en toute dramaticité; son prédécesseur comme président de Constantinople I, s. Mélèce d'Antioche, décrit comme "miel en mot y en caractère" (p. 215); Maxime le cynique, son rival, appellé par lui "l'efféminé" (pp. 123-125).

Les Pères de l'Église, qui nous ont laissé tant d'écrits, nous ont rarement révélé aussi leur âme, exception faite pour une poignée d'entre eux, comme s. Augustin en Occident et s. Grégoire de Nazianze en Orient. Ce poème est en effet une mine d'information en vers qui sert comme cadre d'une vie où il a joué le protagoniste pour fort peu de temps, mais qui était suffisant pour changer le cours de l'histoire. La traduction a le mérite supplémentaire de chercher à reproduire les effets rythmiques, même si quelquefois le lecteur préférerait, presque, une version plus littérale; limite, d'ailleurs, amplement compensée par les riches annotations à la fin du texte.

E. G. Farrugia, S.J.

Иван В. Кривушин, *Ранневизантийская церковная историография*, (Византийская библиотека), Издательство «Алетейя», Санкт-Петербург 1998, cc. 256

After having published a shorter work on the birth of Church history, limited to Eusebius of Caesarea (reviewed in OCP 62, 1996, 244), I. V. Krivušin now enlarges the theme to include Socrates Scholasticus, Hermias Sozomen, Theodoret of Cyrus and Evagrius Scholasticus (pp. 7-8). Three major phases may be distinguished in the development of Byzantine historiography in the period under consideration, going from the fourth to the sixth century (p. 251).

Eusebius of Caesarea (c. 260 – c. 329) was the first to attempt a comprehensive account of Church history (pp. 6, 224), from the Creation to Constantine. Much of the attention goes to the time-period 100-250 AD (pp. 68, 72). In order to harmonize Church history and theology, he writes a sort of *anti*-history, based on theological ideas, counter to the trend of profane history, based on facts (pp. 251f). However, in the last part of his work, when he comes to Constantine's times, to which he had been a witness, the hold of idea gives way to the sway of fact. On closer inspection, neither God nor the devil is a protagonist in history, for God intervenes only in very critical moments, whereas the devil's role, in the first part, dwindles to the sole appearance of Simon Magus, the first heretic (pp. 76-78). Generally speaking, the temptation to raise a particular point in Eusebius to leitmotif is as dangerous as the complete rejection of a thematic unity in his *Church History* (p. 81). Surveying the history of the great persecution Eusebius argues that

Christians' behaviour provoked God (p. 99) and the devil's persecution is apt punishment for their decadence (p. 103). Eusebius' originality becomes manifest in the last three books of his *Church History* (p. 115). Although early Christians, proud of their loyalty to the emperor, thought it providential that Christianity was born under the Roman Empire, it was the eschatological perspective that prevailed in recounting events, since nobody dreamt that the Empire one day would embrace their cause. After Constantine's conversion, both Lactantius and Eusebius tried to account for the change, but only Eusebius did it from a universal historical perspective, as is borne out by his two panegyrics on Constantine with their theory of the Christian Emperor and Empire (pp. 115f).

The development of the genre of Church history comes to a grinding halt until it revives a century later (p. 118). Socrates Scholasticus (c.380-450), Hermias Sozomen (fifth century) and Theodoret of Cyrus (393-c.460), who together form the second phase, perfect the genre not simply by filling in the gaps and bringing the story up-to-date. What especially attracted Eusebius' successors were books VIII to X of his *Church History* (pp. 118f). Starting where Eusebius had left off, Socrates Scholasticus, by his modesty, has misled modern commentators, but may actually vie with Eusebius for the title of the Father of Church history (p. 119). Socrates explains the interior history of the Church as a history of events and of human actions (pp. 120, 131), giving ample coverage to events, which he dates to the month and day (p. 131), even if these events in turn reflect ideas (p. 120). Due to his fact-orientation Socrates brought about a change in paradigm: Church history becomes a history of troubles, which no bishop, however capable, is able to avoid (p. 134). History thus loses the unity it had in Eusebius, but only to become more faithful to what actually happened. Closed within itself, Church history practically moves without any participation of God whatsoever (p. 158).

If the Christian Empire and Theodosius II (401-450) as the ideal ruler (p. 146) figure prominently in Socrates' account (pp. 146f), the first Church historian to fully adopt Melito of Sardes' optimistic approach of the unbroken progress of Christianity within the Christian Empire is Hermias Sozomen (p. 174). At first, Sozomen's work seems to be a duplicate of Socrates' (p. 159). Besides extensive textual coincidence in both authors, they also follow the same principle of division: one emperor, one book. And yet, exterior resemblance does not amount to internal identity. Sozomen never once refers to Socrates, because he is concerned to show himself the real continuator of Eusebius' history (p. 160). Both organize their material differently: Sozomen, taking as his point of departure Eusebius' last three books, follows exclusively Melito's optimistic view of unbroken progress, diametrically opposed to one of Socrates' lines of interpretation, the pessimistic view of history as an unbroken series of troubles, which in him subsists along with Melito's more optimistic view (pp. 161, 174).

Theodoret, for his part, while still owing much to the idea of history as a history of events, tries to free it from the influence of exterior agents and restore the autonomy of Church history (p. 226). In his account, which covers the period from Arius' heresy, condemned at Nicaea I (325), to the death (428) of Theodore of Mopsuestia, the main chapter is the Orthodox Church's fight with Orthodoxy's enemies (pp. 177f). Heroes become agents of supernatural forces within the one basic struggle between God and Satan, for Theodoret abandons Socrates's view of the inevitability of strife within the Church (pp. 184f, 199).

With Evagrius Scholasticus (c. 535-600), who took up again Eusebius' tradition, we enter into the third and last phase (p. 201). Although he calls himself a Church historian, he in fact changes the very genre by reverting to classical models (Thucydides). He is uninterested in the dynamics of inner Church history and has no overriding concept of Church history. Evagrius considers Moses to be the first historiographer (p. 208). While Sozomen and, in part, Socrates follow Melito's scheme (p. 214), for Evagrius, particular emperors' personal piety only goes to show the sporadic character of their influence on events (p. 215); religiosity becomes only one among other qualities (p. 218). Imperial and Church history are thus deprived of a conceptual unity (p. 222).

Russian Church experts prior to the Revolution, primarily theologians, were scarcely interested in these authors for their own sake (pp. 31f). We can thus see both the continuity and the progress in the present publication, though there is still room for a more comprehensive use of the secondary sources (see the Bibliography, pp. 231-250, the Résumé, pp. 251-253 and the Table of Contents, pp. 254f).

E. G. Farrugia, S.J.

Alfredo Sáenz, *Las Parábolas del evangelio según los Padres de la Iglesia. La figura señorial de Cristo*, Ediciones Gladius, Buenos Aires 1997, pp. 434; Rubén Ederle - Alfredo Sáenz, *Las Parábolas de Jesús. Ayer, hoy y siempre (Lc 10, 25-37)*, ibid. 1997, pp. 254.

Il cardinale Christoph von Schönborn ha insistito perché si metta nel *Catechismo* della Chiesa cattolica qualche testo dei santi, anche recenti. Sembrava del tutto insolito, una invasione di tutt'altro genere letterario di un documento fondamentale per l'insegnamento dogmatico. Ma infine le ragioni del cardinale di Vienna convincono. La dottrina della fede cerca giustamente di trovare l'espressione più chiara attraverso i concetti. Ma al di là di quelli, la migliore illustrazione del mistero divino rivelato è riservata agli uomini spirituali che lo vivono e che insieme costituiscono la tradizione della Chiesa. Tale tradizione, dai tempi antichi è considerata come intimamente unita ai testi della S. Scrittura. Ciò si applica anche ai testi che sembrano, a prima vista, semplici e chiari come è la maggior parte delle parabole evangeliche.

Ma proprio nel modo come la interpretano i Padri e gli autori spirituali si scorge il loro significato, continuamente arricchito dalla tradizione.

Il libro del p. Sáenz costituisce il terzo volume del suo studio sulle parabole. Vi propone l'interpretazione di tre parabole: del buon pastore (*Gv* 10, 1-18), dell'uomo forte che fa la guardia al suo palazzo (*Lc* 11, 21-23) e degli invitati a cena dal figlio del re (*Lc* 14, 16-24). L'attenzione si concentra sul modo come queste tre parabole siano applicate a Cristo, alla sua "figura di Signore". Il fatto ci ricorda che il primario senso delle Scritture è *totus Christus,* come professavano i Padri. Questo principio generale non è negato da nessun interprete cattolico, ma non è sempre sufficientemente applicato in maniera concreta. Sáenz mostra come nella parabola degli invitati a cena certi aspetti resterebbero difficilmente comprensibili se non si tiene conto del loro valore cristologico, sia sotto l'aspetto escatologico, che in vista della chiamata progressiva dei cristiani a rivestire Cristo attraverso le diverse fasi di vita. Non vi è dubbio che l'immagine del buon pastore si riferisce direttamente a Cristo. Ma i Padri sapevano vederla in un contesto più largo, riferendosi sia all'Antico Testamento che ai doni della grazia nella vita di ogni giorno. Infine la parabola sull'uomo forte offre l'occasione di spiegare il combattimento spirituale, tema largamente sviluppato dagli autori monastici.

L'introduzione al libro, fatta dal p. R. A. Ederle, è un vero "studio preliminare" esegetico. Il contenuto è un riassunto delle principali idee sviluppate nel secondo libro recensito. Saranno sorpresi quelli che vi apprenderanno per la prima volta che ci possono essere dubbi se i testi del vangelo riferiscano sempre *ipsissima verba Christi.* È lasciato agli specialisti giudicare fino a che misura questi dubbi siano giustificati. Nel caso concreto, la lunga analisi della parabola del buon Samaritano (*Lc* 10, 25-37) convince che quanto chiamiamo "tradizione" nel senso teologico non appare solo *dopo* la Sacra Scrittura, ma già *in* essa. Il fatto che l'analisi della parabola, nel libro presente, è frutto di una stretta collaborazione fra uno specialista nell'esegesi biblica e il patrologo dimostra che questo metodo è la giusta strada per afferrare il senso pieno dei testi sacri.

T. Špidlík, S.J.

Russica

А. П. Андреев, *История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи.* XVI – начало XIX века. Издательство «Русская панорама», Москва 1998, сс. 256.

Given the time and the place of publication — Russia within less than a decade of the collapse of the Soviet Union still hesitates to grant official recognition to the Jesuits — a work on the Society of Jesus in this country from the 16th century, when they were founded, to the beginning of the 19th, when

they were expelled from the very same country that had saved them, has some claim on our attention.

The book consists in two parts. After a Preface (pp. 8f), a List of the Generals of the Order (pp. 10f), an Introduction (pp. 12-25), chapter 1, "Don Iñigo Lopez de Rekardo Loyola" (pp. 26-37), chapter 2, "The Foundation of the Society of Jesus" (pp. 38-52), chapter 3, "Ad Maiorem Dei Gloriam" (pp. 53-68), chapter 4, "Progress of the Society of Jesus" (pp. 69-82), chapter 5, "Persecution" (pp. 83-90), chapter 6, "The Order of the Jesuits in the Russian Empire" (pp. 91-104) and a Conclusion (pp. 105-112), followed by "The End Justifies the Means: Variation on a Theme" (pp. 113f) make up the first part. The second part consists of 10 appendixes, made up of a selection of texts (pp. 115-289); at the very end, the Bibliography (pp. 280f).

A glance at the sources used (pp. 280f) shows the absence of some of the more pertinent literature, e.g., A. Ravier's superb *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris 1973, not to say anything of the indispensable *Monumenta Historica Societatis Jesu*. No mention is made of the soul-searching, or discernment of spirits, which Ignatius and his small group went through in order to discover God's will for them. Because of such deficiencies, one could easily spot a number of historical inaccuracies in the present work. Thus, Jesuits are stylized as having been founded to combat Protestants, but that mission was assigned to them by the pope *after* they had been officially recognized by the Church. Yet it would perhaps be beside the point to stress the deficiencies. For one thing, the author renders the service of passing in review many of the events which concern both the founding of the Society of Jesus, such as the progress of the Jesuits, and their involvement in Russia, first among whom Antonio Possevino, as papal envoy, dealing with Ivan the Terrible (p. 73f) and other Jesuits who were active within the Russian Empire. Motives which led Catherine II to allow the Jesuits to stay in her territories, even going so far as to order them to choose a Vicar General at a time when the order was suppressed, are discussed (pp. 92-95). Indeed, Russia (and Prussia) saved the Jesuits from complete extinction in the most difficult period of their existence as an Order (p. 101). By a twist of irony, no sooner were they restored (1814) they became suspect in Russia and were soon expelled, in the wake of the scandal which the conversion of the powerful minister Golytsyn's son caused (p. 101). On this Joseph de Maistre, the King of Sardegna's embassador at St Peterburg's, commented bitterly: "You do not allow them [the Jesuits] to bark, watch out that they do not bite you!" (p. 103).

The Conclusion speaks of the Restoration of the Order in 1814 and the new challenges facing her afterwards. All subsequent history is dismissed summarily, as was to be expected from the title (p. 108). Former Superior General Peter Arrupe's programme is mentioned, but no word is spent on that of his successor, Peter-Hans Kolvenbach, mentioned on p. 11.

Twice, says the Preface, did the Russian State help an Order — the Jesuits, under Catherine II and the Knights of Malta under Paul I. As connecting link between the two Orders saved is the figure of Gabriel Gruber, SJ (p. 10). Though his term was cut short because of a fire that broke out in the Jesuit residence, he was Superior General through the crucial period when Napoleon expelled the Knights of Malta from the island, and they turned for protection to the Russian Czar; though the author has written another work *The Maltese Order*, Gruber does not come out strong in this work.

In spite of the criticism mentioned the attempt to give a more balanced view of the Jesuits ought to be commended, as Rome was not built in a day, and nor was the Society of Jesus.

E. G. Farrugia, S.J.

Вениамин (Новик), игумен, *Православие, Христианство, Демократия*, Издательство «Алетейя», Санкт-Петербург 1999, сс. 368.

The A. of the present work has performed a distinct service, providing as he does a searching historical and contemporary analysis of *pravoslavnost'* or that quality of Orthodoxy (*pravoslavie*) that sets it apart from Christian denominations, not so much as a positive counterpart to them, but rather as a defect insofar as it promotes a closed worldview, at once, highly nationalistic, xenophobic, and indifferent to Christian activism and social and ecumenical concern. The book thus offers an honest reappraisal of the Orthodox ethos from someone solidly within the tradition. The purpose of the A.'s critique, on the other hand, is to discern why the (Russian) Orthodox Church does not have a developed social doctrine as in the Catholic Church, and why at present there seems to be little effort at articulating one.

The A. holds that the reasons for this gap lie within Orthodoxy itself. Orthodox philosophers themselves (the A. singles out [p. 49] Solov'ëv, Berdjaev, Frank, and Fedotov for special notice) may have, indeed, laid the foundation for the development of a full social philosophy in their concrete metaphysics of *sobornost'* (catholicity/ conciliarity) and pan-unity, on the one hand, and in their emphasis on lived integrality and personalism, on the other, but this philosophical thought has not been integrated into the social consciousness of contemporary Russian Orthodoxy either at a hierarchical or clerical level or among the lay faithful.

The anomalous character of Russian religious consciousness, the A. suggests, explains this failure. It is marked by a primeval religiosity, not foreign to pagan worship, that is integrated into a highly developed and aesthetically beautiful liturgical ritualism that prescinds from a direct consideration of the ethical sphere and its orientation toward what lies beyond religious worship, i.e., toward the social domain itself. This explains (p. 73) the not uncommon phenomenon of "šatovščina" or the pseudo-religious stance based on the Dostoevskij character Šatov, who did not believe so much in God as

in Orthodoxy and the Russian nation. In today's Russia the "Orthodox atheist" is not, the A. notes (p. 215), an unfamiliar person on the street. At the same time, genuine believers often seem content to take refuge in the hypnotic rhythms, as it were, of Orthodox ritual and to be less attentive to the actual verbal *content* of what is being chanted. This has only fostered an inward-looking spirituality intent on personal sanctification that is often only minimally concerned with the ethical imperative for social transformation. The A. cites (pp. 79-80) as indicative of this "renunciatory-contemplative-monophysitic complex" the esteemed Orthodox spiritual — and voluminous — classic, the *Dobrotoljubija*, which only casts a few passing glances at the need to be concerned with one's neighbor. What has resulted (here the A. quotes Fedotov [pp. 80, 134]) is an "extra-ethical (*vneètičeskaja*) spirituality" that places ethical concerns beyond its horizons.

The book's lengthy third chapter (pp. 97-256) provides a systematic and historical overview of the "social problem of *pravoslavnost'*" in Russia. The multitude of indications given here paint a clear picture. The Russian national character has, to the A.'s mind, changed little over the years. The Enlightenment basically passed Russia by, keeping it hostage to Count S. S. Uvarov's 1840s social doctrine of "Orthodoxy, Autocracy, Nationality" (p. 148, see also pp. 67, 75, 260), that with a change of nomenclature vis-à-vis religion readily evolved into the totalitarian system of Marxist Communism.

It is important to note, however, that all was not negative toward the development of an Orthodox social doctrine in Russia. Apart from the aforementioned philosophical trends in the late nineteenth and early twentieth centuries, one must take note along with the A. of the religious-philosophical meetings in Saint Petersburg (1901-1903) in which clergy and lay intelligentsia devoted themselves to the discussion of social questions as well as the incipient Christian political movements after the Revolution of 1905 and then, most importantly, during the All-Russian Church Sobor (Council) of 1917-1918, which indicate that there are resources *within* Orthodoxy for bringing forth a developed social doctrine.

The A. is to be commended for drawing attention (pp. 205n, 248n) to specific Catholic social principles, viz., solidarity and subsidiarity (*vspomogatel'nost'*), that readily concretize parallel Orthodox philosophical insights concerning *sobornost'* and *obščestvennost'* (sociality) that gives rise to civil society according to Frank and Kartašev (see pp. 200-1, 204-8, 277). Thus, all is not as gloomy on the Orthodox horizon as the A. may seem to imply. The A. performs a prophetic role in the Old Testament sense of the term with this collection of articles. He is attempting to awaken an Orthodox social consciousness and most specifically a receptivity to the western rule-of-law state and its central notions of democracy and the rights of man, respectively treated in chapters four (pp. 257-300) and five (pp. 301-365) of the book.

The A.'s study is important to western readers for its insightful treatment of Russian religious psychology (*pravoslavnost'*), but it is even more impera-

tive that this work receive a wide — and attentive — reading audience in Russia itself. The author writes with both authority and conviction. Not surprisingly, but disappointingly, the A. was fired from his teaching position at the Saint Petersburg Theological Academy for his public protest against the "Freedom of Conscience and Religious Associations Act" of 1997. The present collection more than serves to vindicate the A. and his views.

R. Slesinski

Tadeusz Kałużny, SCJ, *Nikodim: Una ecclesiologia vissuta*, Poligrafia Dehoniana, Roma 1995, pp. 346.

Questo lavoro su Nikodim, metropolita di Leningrad — l'A. però avverte che parlerà di Pietroburgo o di San Pietroburgo (p. 65) — è una tesi di dottorato che l'A. scrisse sotto la direzione del prof. Miguel Arranz al Pontificio Istituto Orientale, con relatore Mgr André Joos. La lunga Bibliografia all'inizio (pp. 10-64), preceduta da Indice generale (pp. 3-4) e Sigle e Abbreviazioni (pp. 5-9), mostra quanto l'Autore abbia usato la corrispondenza di p. Arranz e le varie interviste che ha fatto (p. 70; vedi anche pp. 246-247, 254).

Quando il metropolita Nikodim si accasciò e morì durante un'udienza privata con Giovanni Paolo I il 5 settembre 1978 (pp. 65, 120-121), doveva trascorrere ancora un decennio prima che gli effetti della perestroika di M. Gorbaciov mutassero il mondo. Per questo non si può capire Nikodim senza ambientarlo in un mondo ormai scomparso, come fa il primo capitolo, "La Chiesa ortodossa russa nello Stato sovietico" (pp. 71-97). Da qui escono fuori il "martirio della menzogna" (p. 81) e il Consiglio per gli affari della Chiesa ortodossa, che, dopo il riavvicinamento tra Chiesa e Stato durante la Seconda Guerra Mondiale, prende il posto dell'*Oberprokuror* dei tempi zaristi (pp. 86-87). Il secondo capitolo, "Un uomo chiamato Nikodim" (pp. 98-165), affronta il carattere complesso del metropolita. Il suo nome era Boris Georgevič Rotov, nato nel 1929 a Frolovo da una famiglia poco religiosa (p. 99). Diventato monaco, assunse il nome di Nikodim. Salito ai vertici della gerarchia ortodossa, prima come vescovo di Polodsk nel 1960, poi come metropolita di Minsk e più tardi di Leningrado e Novgorod, per non menzionare tanti altri uffici che occupava, fu accusato di essere uomo del sistema sovietico (p. 150), a causa di un certo *dvoemyslie*, imposto da un regime totalitario. Inoltre, Nikodim sembra trovarsi sulla linea di Vladimir S. Solov'ëv, che, senza voler rompere con l'Ortodossia, si riteneva in comunione con il vescovo di Roma (p. 161; vedi pp. 223 e 300).

"Un pastore della Chiesa ortodossa russa", il terzo capitolo (pp. 166-215), spiega i motivi pastorali che hanno indotto Nikodim ad adottare la tattica della sopravvivenza (p. 167). Ma le false dichiariazioni non ne fanno un collaboratore del KGB (pp. 168, 191). Invece, "Un promotore dell'Unità della Chiesa universale" (pp. 216-273), come lo chiama il quarto capitolo, Niko-

dim è diventato attraverso una "seconda conversione" (vedi p. 277), che lo indusse, con V. Bolotov (p. 283), a distinguere tra dogmi e opinioni teologiche (p. 225), ma anche ad anticipare i tempi dell'unità della Chiesa universale (p. 273).

La teologia di Nikodim, specie l'ecclesiologia, è tracciata nel quinto capitolo, "Un teologo contemporaneo e la Chiesa" (pp. 274-336). Benché non fosse teologo nel senso stretto di chi elabora sistematicamente una dottrina di fede, lo era nel senso di uno che riflette sui misteri della fede (pp. 274-275). Ma allora si deve distinguere, nella sua produzione letteraria, tra posizioni ufficiali e non ufficiali, per enuclearne il succo di verità non dettata dal di fuori (pp. 276-277). Proprio in questo senso, Nikodim era avversario accanito della teologia statale o sinodale, che dai tempi di Pietro I in poi trovava sostenitori come Feofan Prokopovič, ma anche critici come George Florovsky, mentre promoveva una teologia del centro, o del cuore, un movimento spirituale il cui nome di spicco sarebbe Filaret Drozdov (p. 282). Questa *theologia cordis*, sorretta dalla scuola storica, riconosceva uno sviluppo del dogma (pp. 282-283). Nikodim trovava conferma anche nella teologia degli starcy, terza corrente, associata con Tichon di Zadonsk e Feofan Zatvornik (p. 284). Nikodim apprezzava piuttosto il cristianesimo russo, che quello bizantino, ma era aperto a pensatori moderni come K. Rahner e K. Barth (p. 286). Comunque, l'elemento centrale del pensiero teologico di Nikodim è l'impronta escatologica (p. 295). Essendo inanzitutto un mistero, la Chiesa, più che definire, si può descrivere, perché rispecchia il mistero divino-umano del suo fondatore (pp. 295-296). Per Nikodim, la comunità locale può essere Chiesa di Dio solo se diviene cattolica (*sobornaja*) — solo se offre l'eucaristia in nome della Chiesa universale (p. 303).

Come bene osserva l'Autore, l'originalità di questa ecclesiologia non consiste tanto nel contenuto quanto nell'affrontare il rapporto Est-Ovest, alla ricerca di intesa se non altro pastorale (p. 340). Intanto, manca una valutazione dell'approccio tipico di Solov'ëv così applicato, nonostante tanta informazione utile e puntualizzazioni necessarie.

Segnalo la recente versione polacca: ks. Tadeusz Kałużny SCJ, *Sekret Nikodema*, Kraków 1999, che si apre con il giudizio del Prof. M. Arranz S.J. sulla tesi da lui patrocinata, donde è tratto questo libro.

E. G. Farrugia, S.J.

Нина В. Синицына, *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.)*, Издательство «Индрик», Москва 1998, сс. 410 + 4.

Diese bisher wohl umfangreichste Monographie zum Thema "Moskau = 3. Rom" der angesehenen Mitarbeiterin der Russischen Akademie der Wissenschaften (Institut für Russische Geschichte) ist eindeutig hervorgewachsen aus ihrer regelmässigen, aktiven Teilnahme an den jährlich (seit 1981) in

Rom stattfindenden Seminaren "Vom ersten zum dritten Rom" (S. 51-57). Sie beginnt mit einem kritischen Überblick (S. 7-51) über die Beurteilung dieser prophetisch-messianisch-eschatologischen Leitidee in der russischen Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie (F. I. Tjutčev, V. O. Ključevskij, A. L. Gol'dberg, aber zuvor auch V. S. Solovjev, N. A. Berdjajev, P. N. Miljukov, G. Florovskij, A. V. Kartašev u.a.). Daran schliesst sich an eine Darstellung der im 15. Jahrhundert beginnenden Autokephaliebestrebungen der russischen Kirche gegenüber Konstantinopel und Rom und deren Entsprechungen in der Staatsideologie (S. 58-132). Es folgt ein kürzeres Kapitel über den kodikologischen Status quo der relevanten, im Anhang edierten Quellenschriften des Kreises um den Mönch Filofej (Philotheos, ca. 1523/24) des Pskover Eleazarklosters (S. 133-172), das sich vor allem um die Zuschreibung der teilweise anonymen Weiterentwicklungen des Ersttraktates bemüht. Ein nächster Schritt gilt den geschichtlichen Entstehungsbedingungen der Theorie vom "3. Rom" (S. 174-220): dort geht es u.a. um die Ablehnung der Astrologie, der lateinischen Theologie (in der Vermittlung des Lübecker Arztes Nikolaus Bulev, des "Deutschen", der in Moskau auch als Übersetzer und Schriftsteller tätig war) und der Auseinandersetzung mit der Weltenderwartung. Damit ist der Boden bereitet, um die ursprünglichen Kernthesen der Theorie vom "3. Rom" zu erörtern und deren Verhältnis zum Pseudepigraph des Methodios von Patara zu klären (S. 221-268). Ein Schlusskapitel über die Repräsentanten des "3. Rom" (Staat/Kirche; Moskau/Novgorod) und das weitere Schicksal der Idee, z.B. bei den Altgläubigen (S. 269-332), leitet über zur kritischen Neuedition der zuvor behandelten Texte in allen bekannten Redaktionen (S. 335-370). Während der Texte mehrmals durch Faksimile-Seiten wichtiger Quellenkodices unterbrochen wird, folgen im Anhang dann noch das alphabetische Literaturverzeichnis sowie je ein Namens- und Handschriftenindex (S. 371-410).

Das Buch bietet ein fachlich, das heisst historiographisch ausgereiftes Gesamtergebnis (S. 323-332), allerdings doch sehr eingeschränkt auf die russische Geisteswelt (trotz der Diskussion einiger westlicher Historiker). Selbst die von A. Tamborra schon einmal ausgezogene Fortentwicklung auf St. Petersburg ist ausgespart; ansonsten vermisse ich in der Literaturliste nur den fundierten Beitrag von Wilhelm Lettenbauer zum Thema, oder etwa den wichtigen Artikel von G. Prinzimg zur Frage des Fürstenspiegels (S. 270). Aus der nicht unwichtigen theologischen Disziplin ist nur das vor mehr als 50 Jahren erschienene, schon ein wenig veraltete Hauptwerk V. Losskijs zitiert (S. 224, 249). Die in den Quellenschriften mehrfach polemisch angeführten Gravamina der Lateiner, der "schismatische" Papst Formosus bzw. die "Häresie" des Apollinarios (S. 196, 228, 232f., 302), werden weder im Text noch in einer Anmerkung erklärt oder kommentiert. Die gleiche, recht oberflächliche Behandlung erfahren die nur beiläufig erwähnten bulgarischen und serbischen Apokryphen und Geschichtsprophetien (S. 195, 227, 252f.); es fehlt dort auch ein Hinweis auf das unentbehrliche Buch von V.

Tăpkova-Zaimova und A. Miltenova: *Istoriko-apokaliptičnata knižnina văv Vizantija i v srednovekovna Bălgarija,* Sofia 1996. Völlig verkannt, um nicht zu sagen ignoriert ist die das byzantinische Herrschaftssystem stabilisierende Rolle des Eusebios von Kaisareia (S. 237, 263, 324), während Ephräm der Syrer für die politische Ideologisierung so gut wie nichts hergibt. Die patristischen Fundamente müssten also nochmals gründlich überarbeitet werden. Zwei auffällige Druckfehler sind auf Seite 191 (dritter Abschnitt, Z. 20 und 22 von unten) stehengeblieben.

Sicher wird das Buch, dessen Verbreitung im Westen vorläufig durch die erschwerte Beschaffung im normalem Handel und Austausch begrenzt sein wird, bei den nichtrussischen Kollegen/Kolleginnen eine lebhafte Diskussion auslösen.

G. Podskalsky, S.J.

С. С. Хоружий, *Миросозерцание Флоренского,* Издательство «Водолей», Томск 1999, сс. 159.

The existence of this *samizdat* study of Fr. Pavel Florenskij's worldview has been known for some time based on references to it in the A.'s other published works. Written "from under the rubble" in the 1970s, the work awaited a publisher. This has surprisingly taken some time considering the fact that the A. is noted for his contributions on Florenskij, especially as a serious critic of his views. The monograph represents an early appraisal of Florenskij at the time of the resurgence of interest in Florenskij during the later Soviet years. Its perspectives are valuable especially since numerous of Florenskij's lager studies were known to the A. at time when in the West they were either unknown or largely inaccessible. Until the 1980s, the critical evaluation of Florenskij largely centered on his acclaimed — and controversial — *Stolp i utverždenie istiny* (The pillar and ground of the truth) and, therefore, to the A.'s mind, has suffered from a lack of total perspective.

This judgment is largely true. It is now imperative to speak of an "earlier" and "later" Florenskij, the first period ending with *Stolp* and the second climaxing in *U vodorazdelov mysli* (At the watershed of thought) (see our previous reviews of editions of these works in OCP 52 [1986] 490-491. 58 [1992] 338-340). The A. also rightfully underscores (p. 7) the methodological importance of Florenskij's later autobiography *Detiam moim: Vospominanie prošlyx dnei* (To my children: Reminiscences of past days) (see our review OCP 61 [1965] 662-664) as a hermeneutic tool for understanding the development of his thought. Florenskij speaks very personally of his intellectual development, not hesitating to state his likes and dislikes. Clearly from this work it can be seen that Florenskij's slow journey toward religion began with a fascination before natural phenomena rather than with humanistic interests, a fact that explains the overriding cosmological cast of his thought, whether in *Stolp* or later on when he argues in favor of the geocentric worldview of

Dante Alighieri as more in tune with modern physics than the commonly-accepted interpretations of the universe based on euclidean geometry.

But just how far one can take this paradigm is another question. The A. here, to our mind, concludes too much. For example, Florenskij's attraction to cosmology may well explain the lack of Christological themes in his thought, but whether the one necessitates the other, as the A. seems to imply, is another question. The integration of cosmology and Christology is still a possibility within Florenskij's worldview, Florenskij's own failure to do so notwithstanding. Analogous remarks could also be made in regard to the A.'s faulting Florenskij with an undue interest in pagan, mystery religion over Christian personalism. In Florenskij's entire program, the A. stresses (pp. 12, 25-26), what obtains is nothing but an "orientation to empathy" as a cognitive standpoint. Why not also consider intuitionism as a philosophical approach in line with Florenskij?

In the course of his monograph, the A. works out an elaborate paradigm of Eden predominantly understood as the world of nature — its initial givenness, its subsequent loss in a broken worldview, and its subsequent retrieval in mystery religion — for explaining the evolution of Florenskij's intellectual corpus. In the course of his study, the A. makes many pertinent remarks for understanding Florenskij. His own preference for philosophical Palamism over Florenskij's Platonism, as he explicitly argues for in other works, also receives an initial sketch here (see pp. 131-34). At the same time, there is a basic weakness to the A.'s study. His synthesis prevails over Florenskij's own synthesis. Florenskij's many positive insights and contributions to thought get scant treatment from the A. Textual analysis of key, philosophically important passages in Florenskij's corpus is simply lacking. What thus results, unfortunately, is only a caricature of Florenskij's thought. The A. offers a very personal reading of Florenskij; it is not without merit — indeed, it is often insightful — but it is not a good introduction to the thought of this capital twentieth-century Russian Orthodox thinker.

R. Slesinski

Spiritualia

Iso Baumer, *Nikolaus von Flüe: Der Wüstenvater am Bergbach*. Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn, Zweite, verbesserte Auflage, Kanisius Verlag, Freiburg Schweiz, 1998, pp. 68.

Charmant petit livre que cet essai d'Iso Baumer sur la figure de Nicolas de Flue, le saint ermite du Ranft en Suisse centrale, proposé ici comme «père du désert au bord d'un torrent de montagne». L'A. n'est du reste pas un inconnu de notre revue qui a eu plus d'une fois l'occasion de parler de ses

travaux sur le prince Max de Saxe (cf. les comptes rendus dans OCP 1991, 1993 et 1997).

Pour le cinq centième anniversaire de la mort de Nicolas (1417-1487), une première édition avait paru, avec une préface du P. Christoph Schönborn. Celui qui est devenu entre temps cardinal-archevêque de Vienne signe à nouveau le mot d'introduction, où il s'interroge: «Gibt es nicht — noch viel zuwenig ausgeschöpft — eine *Ökumene der Heiligen?*» (p. 9). C'est bien dans la perspective ainsi tracée que l'A. situe son ouvrage: montrer comment Nicolas de Flue, par son cheminement intérieur, son ascèse, sa spiritualité, son engagement ecclésial et politique, représente un type de sainteté qui relie Occident et Orient chrétiens.

Il y a certes un paradoxe à vouloir comparer l'ermite du Ranft, au milieu de ses montagnes verdoyantes, avec les Pères du désert égyptien, mais l'A. réussit fort bien à développer tous les points de contact. Particulièrement éclairant est le chapitre sur le nom de Nicolas et le décor figuré d'une église dédiée à l'évêque de Myre que le futur ermite avait dû souvent contempler. Quand on songe au fameux tableau symbolique sans cesse médité par Nicolas au Ranft, on ne doutera pas de l'importance des représentations figurées dans sa formation spirituelle. Une page de l'ouvrage est consacrée à un «parent d'Égypte» (p. 40), l'ermite Abu Nofer qui n'est autre qu'Onophrius dont la Vie est attribuée à Paphnuce. C'est une icône du Caire qui a suggéré à l'A. la ressemblance. Il vaudrait la peine de continuer sur cette piste, car Onophrius joue un rôle également dans l'iconographie occidentale et il n'est pas impossible que Nicolas en ait vu des figurations, cf. les tableaux suisses notés dans le *Lexikon der christlichen Ikonographie*, tome 8, Rome - Fribourg-en-Brisgau 1976, p. 86. D'autre part, on sait que le récit de sa vie a eu de l'influence sur Ignace de Loyola, cf. l'article de P. de Leturia repris dans *Estudios Ignacianos*, I, Rome 1957, pp. 97-111 — Onophrius n'est donc pas un inconnu dans l'Occident de l'époque.

Nicolas de Flue a été souvent sollicité pour des conseils de toute nature et l'A. y voit un élément qui le rapproche beaucoup des starets russes (p. 36). Plus en amont, on pourrait évoquer aussi un Jean de Lycopolis, ce reclus de Haute-Égypte aux dons prophétiques qui eut à répondre plus d'une fois à des problèmes de nature toute politique. L'A. souligne bien, du reste, l'engagement démocratique de l'ermite suisse. Il n'est peut-être pas indifférent que Nicolas ait quitté sa famille en la fête de saint Gall de 1467, moine d'Irlande où la tradition ascétique du désert retrouvait une nouvelle jeunesse: n'y a-t-il pas là tout un programme?

Relevons encore que l'expression «mit den beiden Lungen atmen» (p. 18 et note 26, p. 56, avec l'attribution au P. Congar) paraît en fait développer une métaphore du poète russe V. Ivanov. Dans une lettre à Charles Du Bos, il relate l'expérience qu'il a vécue le 17 mars 1926 à Saint-Pierre de Rome, au moment d'adhérer au catholicisme. C'est alors qu'Ivanov se sentit «pour la première fois orthodoxe dans la plénitude de l'acception de ce mot», perdant

ainsi «un sentiment de gêne, devenue peu à peu souffrance, ... de ne respirer, pour ainsi dire, à l'égal d'un poitrinaire, que d'un seul poumon» (cf. dans les *Oeuvres complètes* en russe publiées à Bruxelles en 1979, tome III, p. 426; voir aussi Bernhard Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum*, Vienne 1950, p. 431, avec références exactes à l'original français). Image de poète slave, l'expression n'est sans doute pas la plus appropriée pour embrasser tout l'Orient chrétien qui, pas davantage que notre Occident, ne constitue un ensemble uniforme, une seule respiration. Pour ne citer qu'elles, les diverses traditions syriaques ou copto-alexandrines ont des sensibilités religieuses qui ne se laissent pas subsumer sous l'étiquette byzantino-slave. Il y a des réalités complexes qu'une image de poète, aussi belle soit-elle, risque de simplifier.

L'intime connaissance de l'A. avec son sujet lui autorise parfois des raccourcis qu'un lecteur moins familier avec la vie de Nicolas de Flue aura quelque peine à suivre. L'excellent résumé biographique mis à la fin (p. 45-49) aurait pu tout aussi bien se placer au début de cet ouvrage qui se distingue par son style dense, mais toujours agréable.

«Ich bin im übrigen überzeugt, dass die theologischen Kontroversen durch das Leben der Heiligen zwar nicht gerade überflüssig gemacht, aber weit überholt werden. In den Heiligen, wenigstens in vielen, ist die Einheit der Kirchen schon hergestellt» (p. 15). En Nicolas de Flue, saint laïc dont la stature transcende les temps et les lieux, l'A. a trouvé une belle illustration de sa thèse.

Ph. Luisier, S.J.

Antonio Bressi, *I santi Floro e Lauro*. Testi greci a cura di Silvano Votto S.J. Presso l'Autore, stampato da Grafica C, Napoli 1998, pp. 272.

C'è uno stretto rapporto fra agiografia e toponomastica. Spesso una località porta il nome di un santo. Anzi talvolta un santo popolare è collegato al nome di più località. Così, per esempio, ci sono in Italia una sessantina di toponimi "San Vito", data la fama che godette nel medioevo il santo "ausiliatore" invocato per il ballo di San Vito e per i morsi degli animali, patrono dei bottai e dei vignaioli. Questo libro non è opera di un agiografo di professione ma di un nativo di San Floro, comune della provincia di Catanzaro, che ogni anno celebra due volte il suo santo patrono, la prima domenica di maggio, ricordando un voto fatto il 12 maggio 1765, in occasione di una pestilenza e il 18 di agosto, festeggiando il *dies natalis* di San Floro. L'A. partendo da questa venerazione popolare di cui è testimone e protagonista, vuole indagare chi sia questo santo e scopre che i due gemelli tagliapietre Floro e Lauro, martirizzati sotto il procuratore Licinio a Ulpiana nella Dardania (attuale Macedonia), sono venerati in molte regioni dell'Oriente Cristiano, da Costantinopoli, alla Sicilia, alla Calabria, dai Balcani alla Russia. Con la collaborazione del liturgista georgiano Gaga Shurgaia e del grecista Silvano

Votto S.J., questo libro raccoglie una serie di fonti agiografiche, liturgiche e iconografiche: dai sinassari ai menologi bizantini, alle ufficiature, agli affreschi della Cappadocia, dell'Athos, di Cipro, della Martorana e della Cappella Palatina di Palermo, di San Marco di Venezia. Ne esce fuori un discorso poliedrico nel quale i due santi sono addirittura collegati con la protezione dei cavalli, come appare da icone russe e da un passo di *Guerra e pace* di Tolstoi, nel quale il contadino Platone prega i due santi Floro e Lauro in quanto protettori dei cavalli, spiegando al nobile Piotr, che bisogna aver compassione anche delle bestie, mentre è tentato di tirare un calcio al suo cane che si è messo a dormire sul letto del padrone invece che nella sua cuccia. Il libro è utile non solo per la raccolta di materiale documentario e bibliografico sui santi Floro e Lauro, ma anche per le foto a colori dell'iconografia dei due santi, opportunamente indicizzate (pp. 265-267).

V. Poggi, S.J.

Gabriel Bunge, *Vases d'argile: La pratique de la prière personnelle suivant la tradition des saints Pères*, (= Spiritualité orientale, n° 73), trad. de l'allemand par Soeur Michaël Kaufmann et Soeur M. Madeleine Vitre, Préface du Père Adalbert de Vogüé, O.S.B., Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Muages 1998, pp. 216.

De toutes les qualités qu'on aime associer à la prière, la fragilité ne figure certes pas à la première place. À la prière, on attribue d'habitude des qualités surhumaines, comme de guérir, de réconcilier, de changer; mais on oublie que de si précieux dons, même quand la prière atteint la cible, trouvent leur lieu dans des vases d'argiles.

L'Introduction commence en notant ce paradoxe: la baisse de la foi si souvent déplorée est accompagnée par un flot énorme de littérature théologique et surtout spirituelle (p. 15). Puisque la foi se perd si elle n'est pas pratiquée, parler de la "pratique" de la prière, thème de ce livre, s'explique de soi (p. 19).

Chapitre 1, "Celui qui a bu le vieux vin" (pp. 23-50) essaie une justification du recours aux Saints Pères, donc à la tradition, spécialement nécessaire dans nos temps, quand la seule nouveauté d'une chose semble de la recommender (p. 25). Ce sont les Pères qui ont repris la distinction paulinienne entre *pneumatique* et *psychique*, entre "spirituel" et "naturel" (p. 35). En outre, avec Évagre, on peut voir dans le *nous* le tréfonds de l'être, ou la personne, pas la raison (pp. 37-38). Mais si le *nous* comprend tout, en profondeur, et n'est pas à réduire à une partie seule de l'anthropologie humaine, la question se pose de soi-même si la christologie *nous-sarx* d'Évagre a été bien comprise; mais Bunge ne dit rien à ce sujet. Sur un autre niveau, la distinction entre vie active et contemplative est fort ancienne, mais elle a subi un renversement des valeurs, comme il arrive bien de fois à des expressions

consacrés dans le passé (p. 38). Déjà la préférence que nous montrons de nos jours pour la pratique ne nous laisse pas voir que les deux voies ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, mais plutôt deux grandes étapes d'une seule et même voie (p. 43). C'est ainsi que la prière des heures était, en fin de compte, *lectio divina* (p. 50).

Chercher d'établir les lieux et les temps de l'oraison, telle est le thème du deuxième chapitre ("Des lieux et des temps", pp. 51-89). Opposés à toute hypocrisie, les Pères, dont Évagre et Jean Cassien, parlaient de la qualité de la prière — la "prière de feu" (p. 57) dont le temps est la nuit et le lieu est le "désert" nu et la haute montagne (p. 58). L'auteur consacre beaucoup au fait que, dès les temps apostoliques, les chrétiens soient tournés vers l'Orient pour leur prière (p. 60): le paradis, pour eux, est situé "à l'orient", surtout dans le sens que l'acte sauveur du Christ, et, après lui, tout l'agir humain, est orienté eschatologiquement vers l'Orient (p. 61). Ce symbolisme est communiqué à l'homme moderne à travers le symbolisme du Baptême, spécialement celui de la lumière (pp. 66-67). On retrouve, dans ces pages, de très belles intuitions à propos de la veille (p. 81) et du jeûne (pp. 86-87).

Le troisième chapitre traite des "Modes pratiques de la prière" (pp. 91-126). Suivant Origène, Bunge croit que c'est avec l'état de l'esprit de celui qui prie qu'on doit commencer. Un état qui doit être caractérisé par l'absence de "colère et pensées" (διαλογισμοί), ce qui rappelle les mauvaises pensées d'Évagre (p. 93). Remède effective contre l'acédie et la dureté du coeur est la componction (πένθος) (pp. 94-95).

Bien que signe du commencement, les larmes accompagnent toute la vie spirituelle, parce qu'elles sont l'expression de l'humilité et le signe de la proximité de l'homme avec Dieu (p. 97). La prière constante est une activité qui s'exerce à côté d'autres occupations, mais en même temps qu'elles (p. 100). On note, en passant, que chez Évagre on trouve déjà la prière à Jésus, si non encore la formule qui plus tard devient usuelle: "Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi!" (pp. 110-111). On nous fait noter aussi que, comme celui qui apprend par coeur un texte, le fait à mi-voix, ainsi la prière du coeur doit être dite à mi-voix. À la définition de la prière fournie par Clément d'Alexandrie, que la prière est un entretien de l'intellect avec Dieu (p. 122), Évagre explique que cela arrive sans intermédiaire, ni de créature, ni de représentation ou de contemplation (p. 125). C'est ainsi qu'on devient "théologien", parce que désormais on ne parle plus de Dieu comme par ouï-dire, mais qu'on témoigne de la Trinité avec laquelle on vit en intimité (pp. 125-126).

Le quatrième chapitre discute les "gestes de la prière" (pp. 127-168), c'est-à-dire l'importance de prier avec le corps (p. 129). À ce propos l'occidental est devenu un "être assis" (p. 131). Évagre lui-même ne connaît pas que l'état debout (cf. la référence à I. Hausherr à p. 133). L'homme biblique prie debout parce que l'attitude extérieure doit être en corrélation avec l'intérieure (p. 135). Parmi tant de gestes, on peut distinguer entre génuflexion et

prostration. On peut aussi voir une correspondance entre s. Benoît et le "Flectamus genua! Levate!" de la liturgie latine du Vendredi Saint (pp. 155-156). La "métanie", au contraire, signifie prostration: se jetter tout son long sur le sol (p. 157).

La Conclusion (pp. 169-178) explique le titre du livre, tiré du 2 Co 4, 7: la foi devient fragile quand on ne la pratique pas (p. 171). Contre la tendance commune aujourd'hui, de tirer une pratique du Zazen sans pratiquer le bouddhisme (p. 172), Bunge suggère, avec Jean Damascène, la double adoration spirituelle et corporelle, qui forme une unité organique (p. 174).

Suivent, dans un Appendice (pp. 179-187) des indications pratiques et une bibliographie (pp. 189-199).

Un livre écrit sans la prétention de tout dire et qui dit ainsi beaucoup. Un livre qui passe aux rayons X les coutumes occidentales de la prière, même au risque, quelquefois, de comparer un Occident déchu avec un Orient tout rayonnant. Nous sommes quand-même d'accord avec Adalbert de Vogüé, dans sa "Préface" qui écrit: "la connaissance intime d'un grand auteur patristique comme Évagre, jointe à un sens proprement catholique de la Tradition et à une touche de personnalisme moderne, peut produire un traité spirituel d'une singulière actualité" (p. 7).

E. G. Farrugia, S.J.

Eiji Hisamatsu, *Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebetes.* Münsteraner theologische Abhandlungen 34, Oros Verlag, Altenberge 1994, 479 S.

Gregorios Sinaites (ca. 1255 - 27.11.1346) ist eine der hervorragendsten Mönchsgestalten des christlichen Ostens. Wie der Beiname "Sinaites" zeigt, liegen seine geistigen Wurzeln auf dem Berg Sinai, im Katharinenkloster, dessen Mönch er war, ehe er auf den Athos übersiedelte. Dort war sein Wirken von so nachhaltiger Bedeutung, dass er als Initiator des athonistichen Hesychasmus gilt, obwohl es schon vor ihm eine lange hesychastische Tradition auf dem Heiligen Berg gab. Dennoch hat die Forschung in unserem Jahrhundert Gregorios nur wenig beachtet. Überdies lagen den bisherigen Studien lediglich Texte aus der Philokalia zugrunde, nicht aber kritische Texteditionen, die erst in den achtziger Jahren unseres Jahrhunderts zu erscheinen begannen (D. Balfour, H.-V. Beyer). Der japanische Steyler Missionar Hisamatsu hat sich für die vorliegende Dissertationsarbeit ebendiese, zum Teil noch unveröffentlichten Forschungsergebnisse zunutze gemacht. Nach der Untersuchung der Struktur der einzelnen Werke des Gregorios und der Umstände ihrer Entstehung entwickelt er systematisch seine Gebetslehre vor dem Hintergund der monastisch-hesychastische Tradition vor Gregorios. Mit grosser Akribie untersucht er die zentralen Begriffe des Hesychasmus, wobei die eigenständige Art, in der Gregor das Erbe von Evagrios, Pseudo-Makarios und Diadochos aufarbeitet, klar zutage tritt. Hisamatsu hat zeigen können, dass Gregorios nicht so sehr ein Lehrer der Gebets*technik*,

sondern ein Theologe des Gebets war, dem "es nicht darum ging, wie man Gott verstehen soll, sondern wie man ihn *erfahren* kann" (S. 442). Mit seiner Arbeit hat Hisamatsu einen überaus seriösen Beitrag zur Erforschung des Hesychasmus geleistet. Einziger Mangel bleibt die wohl unvermeidliche dissertationstypische Schwerfälligkeit in Sprache und formaler Strukturierung.

R. Čemus, S.J.

Johann Baptist Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, edited and translated from the German with an Introduction by J. Matthew Ashley, Paulist Press, New York, Mahwah, N.J. 1998, pp. 212.

Johann-Baptist Metz is well-known as a Western theologian but already the title of this work, a collection of recent essays never published in German as a single book, whets our curiosity, for it sounds Eastern. Indeed, the title of the present publication is repeated in an essay which strikes at the heart of the Eastern synthesis: "A Passion for God: Religious Orders today" (pp. 150-174). While the language of "religious" and "religious orders" would have to be adjusted to fit Eastern diction and realities, the "mystical dimension" shows that it is ultimately the same phenomomen, the identical passion for God, in both East and West, either by way of comment or by way of challenge.

Metz starts out by asking whether with today's postmodern nonchalance it is really as high a time for religious orders as an earlier essay of his, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i.Br. 1977, had led readers to believe, or whether religious orders, far from being a sign of hope for our times, are not all taken up by their own internal vocation crises, with hope waxing and waning accordingly (p. 150). Some consideration of the situation of vocations in the East would have here greatly abetted his case.

What Metz says about Luther's rejection of the separate existence of religious orders (p. 152) would have to be tempered with the re-discovery in current Lutheranism of the worth of the religious life, of which Selbitz and Taizé are but two examples. This re-discovery itself brings us closer to the way the East tackles monasticism, seen as a particularly good example of the universal call for sanctity rather than as a unique example for a select few, and which has led several Eastern theologians to speak of "interiorized monasticism". At any rate, Metz offers a striking interpretation; the history of the religious life is at the heart of the inner-Christian rebellion, the tension between discipleship and the world, the mystical and the political (p. 153). Appealing to the world of film-making, Metz compares the religious to stuntmen who discretely take over when the situation becomes particularly risky. In turn, religious as "stand-ins" live more in the future than in the present; which means, for example: the purpose of the vow of chastity is less

ecclesiological and more eschatological (pp. 153-154). But while the alternative is good as far as laying an emphasis is concerned, it should not lead to a dichotomy, because the Church is by its very nature an anticipation of the Kingdom of God, and therefore eschatological. This ultimately means living from the Beatitudes as guides into the passion for God (p. 157). The temptation to identify the poor blessed in this Beatitude with the sociologically poor raises the question: "Do we believe in God, or do we believe in our faith in God, and in this perhaps really believe in ourselves, or in what we would like to think is true about us?" (p. 159). Jesus' God neither makes one happy nor unhappy, nor does he correspond to our expectations of happiness at all (p. 160).

Then there is a sense of mission; especially challenging for the Church, because she lives in the intersection between the rich and the poor nations (p. 168). Indeed, the Church is described as largely a third-world Church with an inalienable European history of origin (p. 169). Once more, the problems the Church faces in carrying out her mission are larger than money can solve, for they often involve the rejection of the person, against which religious are called to offer witness (p. 172). Pagan death abolishes time, but the plethora of books on time shows the thirst people have to avenge themselves on pagan death (pp. 174, 204).

These thoughts become ever more significant today, at the end of the millennium, ever since they were expressed in *Gottespassion: Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg i.Br. 1991. The other nine essays in this book revolve around the axis political/mystical theology. As J.-B. Metz says in the Introduction, commenting on his life experiences, "The leitmotif of this biographical path is quite probably the *memoria passionis*, the remembrance of the suffering of others as a basic category of Christian discourse about God" (p. 5). So long, we may add, as the first analogate for suffering is found in God himself, who, as the fifth ecumenical council, Constantinople II (553) aptly put it — in this, echoing St Cyril of Alexandria († 444) — suffered for us in the flesh.

E. G. Farrugia, S.J.

Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 1995, 419 S.

Joseph Patrich, Professor für Archeologie auf der Universität Haifa, hat in den Jahren 1981-1982 archeologische Untersuchungen im Umfeld des Mar Sabas-Klosters durchgeführt, die dieser umfangreichen Monografie zugrunde liegen. Ihr gingen einschlägige, seit 1983 in verschiedenen Fachzeitschriften veröffentlichte Studien voraus. Die unmittelbare Kenntnis des Ortes ermöglicht es dem Autor, viele der in den Quellen enthaltenen Einzelheiten bezüglich der palästinesischen Lavras entsprechend einzuordnen und

besser zu verstehen. Gerade im Fall der für die spätere Entwicklung ausserordentlichen wichtigen Sabas-Lavra, stellt dies einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des östlichen Mönchtums dar.

Die im Jahre 483 gegründete Grosse Lavra hat seit dem 19. Jahrhundert das Interesse vieler Forscher angezogen (u.a. Mainardus, Compagnoni). Doch erst Patrich hat Dank seiner archeologischen Untersuchungen zeigen können, dass das heutige Mar Sabas-Kloster nur einen Teil der vom hl. Sabas gegründeten Grossen Lavra einnimmt, während die nun ausserhalb der Klostermauern stehenden Ruinen in die ursprüngliche Lavra integriert waren. Diese Erkenntnis lässt bei der Rekonstruktion des Ablaufs und der Verwaltung des Klosterlebens in der Gründerzeit neue Schlüsse zu.

Nach einem Überblick über die Geschichte und die charakteristischen Merkmale des östlichen Mönchtums (Kap. I), untersucht Patrich ausführlich das Leben und das Werk des Lavra-Gründers, wobei er die Ergebnisse seiner archeologischen Forschungsarbeit mit den vorwiegend griechischen Quellen vom 4. bis zum 17. Jhd. vergleicht, dabei besonders von der *Vita Sabae* des Cyril von Scythopolis ausgehend. Der hl. Sabas als Klostergründer (Kap. I.), als Abt und Gesetzgeber (Kap. iII), sowie als geistliche und kirchliche Führungsfigur (Kap. IV) erscheint dabei im neuen Licht. Es folgt eine kurze Geschichte der Lavra in der Zeit nach dem Tod des Gründers, bis zum Ende von Byzanz (Kap. V), die Sabas' Nachfolger in zahlreiche theologische Kämpfe verwickelt sieht, vom Origenismus über den Monophysitismus bis zum Ikonoklasmus.

Vom grossen Interesse sind die vom Autor nachvollzogenen Beziehungen zwischen der Grossen Lavra und seinen weiteren Gründungen. Vom archeologischen Befund ausgehend, entfaltet der Autor schliesslich eine detaillierte Beschreibung vieler Aspekte des täglichen Lebens sowohl spiritueller (wöchentliche Liturgie, Gebetsleben) als auch pratischer Art (Küche, Umgang mit Kranken, Gäste usw.) und rekonstruiert mit Akribie u.a. auch die Bekleidung der Lavra-Mönche. Eine essenzielle Bibliographie sowie Namens- und Sachregister schliessen dieses rigorose Werk ab, das dem hohen Niveau der Dumbarton Oaks Reihe entspricht.

R. Čemus, S.J.

Syriaca

Aphrahat Demonstrations, vol. I, translated from Syriac and introduced by Kuriakose Valavanolickal, (= Catholic Theological Studies of India, n° 3. HIRS Publications), Changanassery, Kerala 1999, pp. vii + 211.

English readers will be grateful to Kuriakose Valavanolickal MCBS, Professor of Patrology and Oriental Theology at St Joseph's Pontifical Institute, Alwaye, Kerala, for the first of his projected two-volume translation of Aphrahat's Demonstrations. French and German readers are already well

served by M. J. Pierre's translation in *Sources Chrétiennes* (vols. 349 and 359; 1988 and 1989) and by P. Bruns's translation published by Herder of Freiburg in 1991, but this is the first ever complete translation of this important work into English.

Aphrahat, the first known Father of the Syriac Church, is the earliest extensive witness to Syriac-speaking Christianity. Belonging to the period before about 400 AD when the Syriac Church was least hellenized, he gives us a literature representing Christianity in its most Semitic form, still largely free from Greek cultural and theological influences. His relevance and interest are far reaching.

The titles of the ten Demonstrations included in this first volume are: Faith, Charity, Fasting, Prayer, Wars, Sons of the Covenant, Penitents, Resurrection of the Dead, Humility, Pastors. Thus a rich fare of theology, spirituality and practical guidance is given. For this reader the Demonstration on prayer is particularly enlightening.

The translation reads well, in a straighforward and clear English. In addition, a helpful introduction is provided, concerning Aphrahat and the Demonstrations, as well as a Bibliography and an Index of Biblical References, which reveals Aphrahat's remarkable grasp of the Scriptures. Professor Kuriakose and HIRS Publications are to be congratulated on this attractively produced and reasonably priced work. It may be warmly recommended to both libraries and individuals and will soon, it is hoped, be completed with the second volume.

N. Tanner, S.J.

Sebastian Brock, *From Ephrem to Romanos.* Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity, (= Variorum Collected Studies Series CS664), Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney 1999, pp. x + 340.

È sempre un piacere trovare riuniti, in un solo volume, numerosi saggi, sedici questa volta, del maggiore e più fecondo siriacista odierno; saggi altrimenti reperibili soltanto in riviste specializzate, in *Festschriften* o in opere collettive. Il tema comune che collega i vari elementi della collezione, enunciato dal titolo e spiegato dal sottotitolo, "*Da Efrem a Romano il Melode:* Interazioni fra siriaco e greco nella tarda antichità", è affascinante. Speravo che ci fosse anche quel saggio così interessante sulla femminilità dello Spirito in siriaco, saggio edito in un *Eve after Eve* difficilmente reperibile. Il siriaco, della stessa famiglia linguistica dell'aramaico parlato da Gesù, esprime la cultura semitica della quale si serve come di supporto la Bibbia. D'altra parte il NT è tramandato in greco, quasi a dimostrare che la rivelazione non si lega a nessuna cultura, pur servendosi come di strumento anche della cultura ellenistica, allora più diffusa. Lo stesso A., nella *Preface*, collega i vari saggi tra loro: dal primo al quarto affrontano questioni più generali. Il primo si occupa di greco e di siriaco nella Siria tardoantica; in quella zona sono infatti le

due lingue di cultura protagoniste, quando il latino è relegato soltanto al mondo militare e dell'amministrazione della giustizia. Il secondo saggio tratta di Eusebio di Cesarea e del Cristianesimo siriaco. Il terzo del sottofondo siriaco di Teodoro di Tarso e il quarto, preso emblematicamente a titolo della raccolta, da Efrem il Siro a Romano il Melode. Altri saggi, dal V al XIV sono dedicati a questioni specifiche. Il quinto si occupa di traduzione in greco di uno scritto di Efrem, precisamente dell'omelia in versi sulla penitenza di Ninive. In questo caso l'A. paragona l'edizione della versione greca, pubblicata sul *Muséon* da D. Hemmerdinger-Iliadou nel 1967, con l'edizione del testo siriaco a cura di E. Beck e quelle ad uso liturgico, di Urmiah, di Parigi e di Trichur, senza trascurare i frammenti in siriaco trovati l'anno 1975 nel monastero di S. Caterina sul Sinai, nonché le antiche versioni latina, armena, etiopica. Ne risulta che il testo siriaco integro si trova nel ms siriaco del sesto secolo, Br. L. Add. 14573, di cui si è servito Beck per l'edizione. La tradizione liturgica sirorientale presenta, rispetto a quel testo integro, il minor numero di omissioni. Ne omettono, gradualmente, di più la versione etiopica, la greca, la georgiana che ne dipende, l'armena e la latina. Oltre una serie di raffronti, il saggio offre utili tavole comparative. Il sesto studia due omelie siriache in versi sul sacrificio di Isacco, la prima falsamente attribuita a Efrem e la seconda anch'essa finora anonima, scritta da chi conosceva la precedente. In ambedue Sara interviene, quasi presaga della prova cui Abramo è sottoposto. L'A. indica a quale versione della Bibbia si riferiscano le omelie, se dei LXX o alla Peshitta, che influsso abbiano avuto su più recenti scrittori siriaci e su Romano il Melode, a chi e a quale epoca possano attribuirsi. Quindi edita, traduce e commenta ambedue le omelie, realizzando un ottimo contributo, sia sotto l'aspetto letterario che filologico. Il settimo, l'ottavo e il nono saggio affrontano un genere letterario nato in Mesopotamia e coltivato nella letteratura siriaca. L'A. se ne era già occupato in "The dispute poem: from Sumer to Syriac" *Bayn al-Nahrayn* 7(28) (1979) 417-426. Nel settimo ne elenca varie forme di cui le edite sono raggruppate in base agli interlocutori, della Bibbia o meno, del Vecchio o del Nuovo Testamento. L'ottavo saggio è un caso particolare di disputa, cioè fra i vari mesi dell'anno che, a cominciare da Nisan, magnificano ciascuno i suoi pregi. In appendice, testo e traduzione della disputa fra l'oro e il grano e fra i mesi dell'anno, paragonati a una *madrashah* ebraica e a un frammento targumico. In questo tipo di disputa l'*ekphrasis* greca si combina con la disputa mesopotamica personalizzata. Il saggio nono studia un caso particolare di disputa, cioè tra il corpo e l'anima. Il decimo si chiede come l'ascetico Giovanni Battista estenda la sua dieta alle locuste, senza attenersi strettamente a regime vegetariano. L'undecimo tratta di dialogo poetico fra S. Elena e Giuda Ciriaco per rintracciare la croce di Cristo, menzionando la visione costantiniana del segno vittorioso, però non a Ponte Milvio, ma sulle rive del Danubio. Il saggio duodecimo esamina la terminologia di Isacco di Ninive circa la *theoria* degli scrittori greci. Il decimoterzo studia traduzioni e commenti siri

dell'Organon aristotelico. Il decimoquarto osserva la tecnica di traduzione dal greco di Ḥunayn ibn Isḥāq, paragonandola a quella di traduttori precedenti. Il decimoquinto saggio studia diacronicamente e dettagliatamente il fenomeno assimilativo siriaco dal lessico greco, verificatosi tra i secoli IV e VII. L'ultimo saggio, il decimosesto, considera il felice raggiungimento del porto di salvezza, con cui un copista designa la completata trascrizione di un manoscritto siriaco.

Non resta che congratularsi con l'A. e con la casa editrice per questo ulteriore apporto agli studi siriaci. Segnaliamo due errori di stampa: boudaries per boundaries a p. vii e Chapter IX ripetuto a p. viii, dove si tratta invece di due capitoli distinti, cioè di Chapter IX e di Chapter X.

V. Poggi, S.J.

Massimo Pazzini, *Grammatica Siriaca,* Franciscan Printing Press, Jerusalem 1999, p. 188.

Cette brève grammaire syriaque n'a pas la prétention de remplacer les grammaires classiques existantes. L'A. veut simplement mettre à la portée de tous, et d'abord des italophones, un manuel qui rassemble de manière synthétique les éléments de base du syriaque: la phonétique, la morphologie et occasionellement quelques notions de syntaxe. L'A. s'est basé sur la grammaire de Takamitsu Muraoka (1987) surtout pour la phonétique, à cette différence près, qu'au lieu de se référer, comme Muraoka l'a fait, à l'hébreu, l'A. ici, fait la comparaison avec l'araméen biblique, ce qui est beaucoup plus suggestif pour les étudiants de cette langue.

Après les pages consacrées à la grammaire, une deuxième partie (pp. 112-137) donne une série de 20 exercices grammaticaux (pp. 112-124) pris, avec quelques adaptations, à la grammaire de Luis Palacios. Ces exercices sont suivis d'un choix de textes dont deux sont empruntés à la grammaire de Muraoka.

La dernière partie contient un glossaire de quelques 850 mots utilisés dans les textes et les exercices.

Ce manuel rendra grand service aux étudiants de langue italienne qui veulent apprendre le syriaque. La seule critique que je me permettrais de formuler, concerne la police des caractères syriaques lesquels sont vraiment trop grèles et manquent de relief pour les yeux d'un débutant.

R. Lavenant, S.J.

Joseph-Marie Sauget, *Littératures et manuscrits des chrétientés syriaques et arabes.* Recueil d'articles publiés par Louis Duval-Arnould et Frédéric Rilliet, (= Studi e Testi 389), Città del Vaticano 1998, pp. 314.

Décédé le 6 Avril 1988, Mgr Joseph-Marie Sauget fut durant 30 ans (1958-1988) Scriptor de la Bibliothèque vaticane. Sa disparition prématurée, à l'âge de 62 ans ne lui a pas permis de mener à terme tous les travaux qu'il envisageait. Il laisse cependant une oeuvre considérable où il s'attache à faire connaître le patrimoine des chrétientés syriaques et arabes du Proche Orient. D'où le titre du présent recueil. Devant l'impossibilité de publier tous les articles, il fallait opérer un choix. Fort judicieusement, les deux éditeurs ont préféré "reprendre ceux qui paraissaient les plus difficiles d'accès pour les orientalistes, publiés dans des revues étrangères à leurs disciplines ou dispersés dans des volumes de Mélanges qu'il est souvent malcommode de se procurer" (Avertissement, p.4)

Après une préface du R.P. Léonard Boyle O.P. et la bibliographie de Mgr Sauget, le recueil donne en une première partie, les articles traitant des études syriaques. Citons, à titre d'exemple, quelques titres: Apport des traductions syriaques pour la patristique grecque (pp. 17-26). Une importante collection maronite d'anaphores eucharistiques (pp. 65-88). Pour une interprétation de la structure de l'homéliaire syriaque: MS British Library ADD. 12165 (pp. 119-144).

La deuxième partie qui traite des études arabes commence par le texte, resté jusqu'à présent inédit, de deux conférences données, les 25 et 28 Février 1977, à l'Université de Genève, dans le cadre du Centre d'études orientales (pp. 147-173). Le conférencier y traite de façon lumineuse et convaincante, de la littérature arabe chrétienne ancienne et de son intérêt pour les études sur l'Orient ancien.

Les articles suivants sont consacrés, soit aux traductions arabes de Pères de l'Église, mais surtout à l'étude de quelques homéliaires. Études très fouillées, très documentées qui sont des chefs-d'oeuvre d'analyse codicologique, historique et liturgique.

Le tout se termine par une série d'index fort utile pour les chercheurs: Index des manuscrits, index homilétique, index liturgique et des noms propres.

Ce recueil forcément limité, comme nous l'avons dit, ne peut donner qu'une faible idée de l'immense talent de Mgr Sauget, dans un domaine où il s'est montré un véritable maître et modèle pour tous ceux qui voudront faire progresser la connaissance du patrimoine des chrétientés syriaques et arabes.

R. Lavenant, S.J.

Franz Winter, *Bardesanes von Edessa über Indien.* Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land (= Frühes Christentum For-

schungen und Perspektiven, Bd 5) Druck- u. Verlagshaus Thaur bei Innsbruck 1999, 174 S.

Da quando l'anno 1907, François Nau, collaboratore di René Graffin, dette nella *Patrologia Syriaca* l'edizione e la versione latina del *Libro delle Leggi delle Regioni*, l'interesse per Bardesane ha avuto numerose manifestazioni. Su di lui hanno scritto successivamente H. H. Schäder (1932), G. Furlani (1937), B. Rehm (1938), A. Schall (1945-1949), B. Elers (1970), G. M. Davids (1970), E. Beck (1976) e, più volte, dal 1964 al 1980, H. J. W. Drijvers.

In questo lavoro di piccola mole ma di alta levatura l'A., dopo una introduzione generale, descrive brevemente la vita di Bardesane (154-222), le sue qualità di storico e di specialista di scienze dello spirito, nonché le sue competenze linguistiche. Si chiede quando e perché Bardesane ha redatto un'opera sull'India. In seguito, riporta i due frammenti in cui Porfirio allude a quell'opera di Bardesane, purtroppo perduta. Il primo frammento tratta di ordalia o prova della verità, che si pratica in una grotta naturale, presso l'asse del mondo, al cospetto di una statua raffigurante una divinità androgina. L'innocente giunge attraverso un'apertura a una polla d'acqua cristallina. Il colpevole invece non riesce a passare.

Il secondo frammento divide la società indiana in diversi gruppi. Da una parte ci sono i teosofi, o ginnosofisti come li chiamano i Greci, con le due scuole di Brahmani e di Samanei. I Brahmani afferma Porfirio, riportando parole testuali di Bardesane, risalgono in ultima istanza a una sola coppia di genitori, mentre i Samanei provengono da tutto il popolo indiano.

I Samanei si distinguono dai Brahmani in quanto vivono senza sposarsi e senza possedere, e sono anzi pronti a darsi loro stessi la morte.

Del primo dei due frammenti porfiriani che alludono all'opera di Bardesane sull'India, l'A. si occupa, riferendone le contrastanti interpretazioni di C. Lassen, *Indische Altertumskunde*, 1847-1861 e di R. Reitzenstein, *Studien sum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926. Secondo Lassen, la statua, conforme alla indologia creata da A. W. von Schlegel, è immagine di Shiva *ardha-nârîsvara*, cioè mezzo uomo e mezzo donna. Al contrario, secondo Reitzenstein, l'ordalia consiste nel tentare l'ingresso nel *Nirvana* e quest'idea indiana Bardesane la riveste di strutture gnostico-cristiane praticando una forma di sincretismo. L'A. non è soddisfatto di queste interpretazioni. La prima ipotizza in Bardesane una utopica perfetta conoscenza di mentalità e contesto indiani. La seconda non resiste alla "controprova" che ricostruisce da alcuni testi siriaci la concezione che Bardesane aveva del demiurgo. La commistione di luce, vento, fuoco, acqua e tenebre produce disordine, cui il Signore rimedia inviando la "Parola del pensiero" che di fatto "crea". Soltanto in alcuni inni di Bardesane apparirebbe "il Figlio". Ma provengono da contesti difficilmente conciliabili con i contesti indiani. Per Bardesane il verbo greco *ktizein* ha connotazione cristiana. La statua ermafrodita sarebbe interpretata nella prospettiva del paradigma platonico. L'A.

conclude che bisogna guardarsi da due estremi: il primo è accusare Bardesane di ricostruire una concezione indiana che misconosce l'India nella sua realtà; il secondo estremo è pretendere che Bardesane riporti fedelmente una concezione indiana senza filtrarla attraverso la sua cultura. La posizione dell'A. si mantiene in un giusto medio: Il dio della statua sarebbe un "platonico Shiva" e Bardesane uno dei primi a tentare una sintesi interculturale tra i mondi spirituali della Bibbia e dell'India.

Sull'ordalia l'A. si serve soprattutto di riferimenti indologici. Non cita invece gli esempi semitici della prova di castità, documentati da apocrifi del NT, in uno dei quali, e non dei meno antichi né meno famosi, Maria incinta e lo stesso Giuseppe sono sottoposti alla prova dell'acqua d'amarezza. L'A. avrebbe potuto servirsi di quelle somiglianze per arguire *a silentio* che Bardesane non fa del sincretismo per partito preso. L'A. ricorda pure che F. Boll nel 1907 affermò che Achilles Tatius dipende da Bardesane nelle prove della castità cui sono sottoposti i personaggi del suo romanzo, *Leucippe e Clitofonte*. Winter però, in base ad argomenti cronologici e filologici, non trova apodittica la tesi del Boll.

Quanto al secondo frammento porfiriano apparterrebbe, almeno per la parte che narra dei Brahmani, a quella categoria di testi classici di Erodoto, di Megastene ecc. che informano sull'India il mondo greco. Megastene infatti parla di filosofi indiani che non si sottomettono ad altri, che osservano dieta vegetariana e praticano la non violenza.

Più difficile è situare contestualmente la categoria dei Samanei. L'A. non prende neppure in considerazione l'ipotesi che *Samanei* stia per *Saniassi*, dal sanscrito *samnyâsa*. Per arrivare a identificarli con i Buddisti si richiama al concetto di *sramana* o asceta, donde verrebbe il termine *Sarmani* che, secondo O. Stein ha designato i Buddisti. A conferma c'è l'attributo *logádes*, o prescelti, dato ai *Samanei*. Inoltre ci sono effettive coincidenze con testi sull'accoglienza tra i monaci buddisti, sulla loro vita monastica e sul loro suicidio rituale. Per concludere l'A. afferma che sui Brahmani i riferimenti non costituiscono novità, quanto alla letteratura cui appartiene Megastene. Al contrario, sui Buddisti, i riferimenti di Bardesane hanno caratteri di priorità e unicità, anche a detta di Beauvoir-Priaulx, secondo cui la penna di Bardesane vi sarebbe guidata da mano buddista.

Infine, in appendice, l'A. riporta e traduce testi riferiti all'India dal *Libro delle Leggi dei Paesi*. Vi si tratta di Brahmani e loro prescrizioni, di suicidio rituale e di dieta gastronomica. In altro testo ancora, riguardante la Bactriana, si citano i Qusana.

Anche questo breve *excursus* d'appendice permette all'A. suggerimenti critici alla traduzione di Fr. Nau, che attribuisce ai Brahmani ciò che invece si riferirebbe alle loro leggi (p. 152), alla consuetudine di sacrificare le vedove sulla pira dei mariti e alla plausibilità dell'ipotesi che le informazioni a Bardesane siano arrivate indirettamente da un'ambasciata del re Kusana.

Come si vede nonostante il moltiplicarsi degli interventi intorno alla figura e l'opera di Bardesane, si può ancora trovare pagine come queste che ne riscoprono qualche aspetto non ancora chiarito e ne confermano l'importanza, nonché l'attualità.

V. Poggi, S.J.

Theologica

Piero Coda, *L'altro di Dio: rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. In appendice: S. Bulgakov, "Sofiologia della morte" (prima traduzione italiana), Città Nuova Editrice, Roma 1998, pp. 233.

Il presente saggio vuol essere un'introduzione "all'ispirazione forse centrale della vasta e poliedrica opera teologica di S. Bulgakov" (p. 5). Benché considerato tra i più grandi pensatori dell'Ortodossia di questi ultimi tempi, è l'Occidente, più ancora che l'Oriente, che si è interessato di lui. Intanto, Bulgakov si sentiva non solo radicato nella tradizione ortodossa ma anche nel pensiero russo (p. 9), molto più conosciuto che non l'originalità dell'ortodossia russa (p. 11).

Dopo la "Premessa" (pp. 5-7) e un'"Introduzione: Bulgakov nell'oggi teologico" (pp. 9-15) seguono quattro capitoli e una Conclusione.

Il primo Capitolo, "Una vicenda di sapore profetico" (pp. 17-55), ambienta il pensiero di Bulgakov nella sua vita. È allora in corso la rinascita dell'ortodossia russa che ebbe inizio nella seconda metà del secolo scorso, poi stroncata dalla Rivoluzione Russa. Il suo primo libro *Sui mercati nella produzione capitalista* (1897) gli crea attorno la fama di uno dei marxisti più influenti (pp. 21-22). Il famoso viaggio in treno attraverso il Caucaso, nel 1894, gli dà un gusto per la natura oltre le apparenze, e la "scoperta", nel 1898, della Madonna Sistina di Raffaello sarà una rivelazione di quella maternità-verginità sacrificale del femmineo che preannuncia le speculazioni sofianiche del Bulgakov maturo (pp. 23-24). Da qui ci vuole poco per il passaggio *Dal marxismo all'idealismo* (1904) (p. 29). Per la *Filosofia dell'economia* (1912), l'attività creatrice dell'uomo, in campo economico come in ogni altro campo, può spiegarsi solo come partecipazione all'attività creatrice divina, quindi alla Sofia, immanente e trascendente (p. 40). In effetti, il tema centrale per Bulgakov è il rapporto uomo-mondo all'interno del rapporto più comprensivo Dio-creazione (p. 40). Il principio ontologico della creazione è la kenosi di amore-umiltà dell'Assoluto; mentre il dogma cristologico indica la doppia e invisibile unità del Trascendente e dell'immanente (p. 44). Il tentativo di pensare questa relazione gli procurò la condanna delle autorità patriarcali di Mosca, condanna poi ribadita dal Sinodo di Karlovcy, presso Belgrado, nel 1935 (pp. 51-52), ma gli valse anche il titolo di "Dottore e Maestro della Chiesa" dal metropolita Eulogio (p. 53). Mentre da parte cattolica P. Henry condanna la dottrina kenotica di Bulgakov come erronea, H. U. v.

Balthasar suggerisce di liberare questa teoria kenotica dai suoi presupposti sofiologici (pp. 54-55).

Come rileva il secondo Capitolo, "Il metodo teologico e la 'grande trilogia'" (pp. 56-86), Bulgakov sa combinare contemplazione mistica e finezza speculativa (p. 56). L'iconicità di Cristo consente di sviluppare una teologia, di cui l'ultima parola può essere solo l'*apofasi* (pp. 65-66); da notare, comunque, che, senza la catafatica la teologia apofatica è vuota; l'apofatica è solo il limite (p. 67). Da qui quella dialettica dell'antinomia, così tipica di Bulgakov. Antinomia non vuol dire contraddizione logica o dialettica. "Un'antinomia", secondo Bulgakov, "ammette simultaneamente la verità di due asserzioni logicamente incompatibili, ma ontologicamente entrambe necessarie" (p. 69). Rifacendosi a 1 Cor 13,3-13, Bulgakov ritiene che dove non c'è l'antinomia non c'è la fede e che l'antinomia sparirà solo quando fede e speranza vengono superate nell'amore (p. 70). Considerando la definizione di Calcedonia, guardata com'è da quattro aggettivi negativi, come miracolo di antinomia, si può concordare con C. Andronikov che l'obbiettivo generale della teologia di Bulgakov è di apportare uno sviluppo ortodosso positivo alle affermazioni negative di Calcedonia (p. 81). Da notare quanto dice Bulgakov a proposito di Apollinare (pp. 82-83). Alla cristologia di Bulgakov, Coda rimprovera il non essere abbastanza attenta alla dimensione storica di Cristo (p. 84). Il tema fondamentale della cristologia trova la sua continuazione negli ulteriori due libri di questa trilogia, e cioè *Il Paraclito* e *La Sposa dell'Agnello*, con il tentativo di chiarire il rapporto tra Sofia divina e creata (pp. 85-86).

Con il terzo Capitolo, "La Santissima Trinità e la Sofia divina", abbiamo in mano la chiave di volta di tutta la produzione teologica bulgakoviana (pp. 87-129). Proprio la teologia trinitaria ha dato adito a tante interpretazioni divergenti. Ci pare un'eco della semplificazione di Th. de Régnon la maniera in cui viene descritta la differenza tra Oriente e Occidente (p. 88); già Agostino (pp. 88-89) disse: comincio con l'essenza in quanto appartiene al Padre; anche se la tradizione latina dopo di lui non ebbe sempre la sua sensibilità. Resta comunque vero che Bulgakov vuol privilegiare le persone divine. Di consequenza, Dio rivela il suo essere come amore nella kenosi tri-ipostatica (p. 99). La sofiologia, per Bulgakov, ha a che fare con la dottrina dell'autorivelazione divina (p. 104); ma, proprio in questo punto, la sofiologia è condannata da V. Losskij e da G. Florovskij e criticata come esotica dagli occidentali, eccezione fatta per L. Bouyer (p. 105). Invece di una facile condanna, bisogna capire il fascino per tanti Russi della Sofia, come nella leggenda "L'uccello di fuoco" dell'antica Russia, e nell'iconografia (pp. 110-111). Questa testimonianza liturgica, iconografica e devozionale viene elaborata solo nel XIX secolo dalla filosofia religiosa russa (p. 111). *La Sposa dell'Agnello* si confronta a lungo con la teologia latina (p. 121).

Nel quarto Capitolo, "La sofia di creatura, l'incarnazione del Verbo e il dono dello Spirito" (pp. 130-149), la Sofia è l'*ousía* divina, rivelata nella vita della Trinità. Bulgakov concepisce la creazione come *kenosi* d'amore, uno

degli aspetti più creativi della sua teologia (pp. 130-131). Parte dall'intuizione di fondo che l'"'altro' è l'altro di Dio, in quanto è incluso nelle viscere della vita divina (*pan-en-teismo*...)" (p. 131). Donde il titolo del libro di Coda. Per così dire, Dio ripete se stesso nella creazione. Bulgakov parla di Sofia increata, come autorivelazione di Dio in se stesso; e di sofia creata, come rivelazione di Dio nella creazione (p. 131). La creazione, nella prospettiva di Bulgakov, è il non-Dio come l'altro di Dio (p. 133). Maria rappresenta la personificazione della sofia creata già adempiuta nella sua vocazione definitiva, che è la Sofia increata (p. 133). In chiave kenotica è da leggere l'evento dell'incarnazione e della redenzione (p. 135). In Cristo il creato raggiunge la piena sapientizzazione (p. 141).

"Conclusione : Luci ed ombre di un'intuizione" (pp. 150-154) indica il limite alla possente impresa teologica di Bulgakov, che tiene poco conto della costitutiva dinamica storico-salvifica (p. 150). Segue poi la "Sofiologia della Morte/1" (di S. Bulgakov) e la "Sofiologia della Morte/2" (di S. Bulgakov) (pp. 161-222), tradotta da G. Guaita (vedi "Nota del traduttore", pp. 157-159), con "Indice dei nomi" (pp. 223-227), "Indice scritturistico" (pp. 228-230) e "Indice generale" (pp. 231-233). Dalla "Sofiologia della Morte/ 2" citiamo: "Certamente, non si può dire che la morte sia sofianica, ciò sarebbe un paradosso strano e ridicolo, come dire che sofianico è anche il peccato originale, dato che anch'esso è compreso nel cammino dell'essere creato. Tuttavia, nello stato di caduta del mondo, si può e si deve comprendere la morte tra le vie necessarie alla vita del mondo per la sua sofianizzazione, nel cammino verso la liberazione dalla schiavitù delle cose di questo mondo" (pp. 220-221).

Sforzo meritevole di essere lodato, per chiarire un pensiero così denso, benché non risolva tutti gli enigmi.

E. G. Farrugia, S.J.

Johannes Holdt, *Hugo Rahner: Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997, 211 S.

Obwohl Hugo Rahner (1900-1968) vor Karl Rahner berühmt wurde, stand er oft im Schatten seines Bruders. Auch Hugos überall anerkannte Leistung als Patristiker scheint seine Bedeutung als Theologe, im Sinne eines *Dogmen*geschichtlers, überschattet zu haben. In der Tat verstand sich Hugo Rahner primär als Theologe, wie K.-H. Neufeld in seiner Arbeit, *Die Brüder Rahner*, Freiburg i.Br. 1994, gezeigt hat. These der vorliegenden Doktorarbeit ist es, dass Hugo Rahners Theologie in einer Theologie des Abendlandes wurzelt. Da aber die Bestimmung dessen, was Theologie des Ostens ausmacht, von der Gegenseitigkeit zur Theologie des Abendlands abhängt, dürfte diese Arbeit auch für Ostkirchenforscher von Interesse sein. Und so ist es in der Tat. Wegen einer Methode, die sich weitgehend an einem symbolisch-sakramentalen Glaubensverständnis orientiert, kommen in Hugo

Rahners Theologie manche Voraussetzungen zu Wort, die sonst eher in Diskussionen mitschwingen, ohne je hinterfragt zu werden. Das gilt vor allem für den patristischen Begriff des Symbols, der für den Gesamtduktus von katholischer und orthodoxer Theologie so wesentlich ist. Der Hintergrund von H. Rahners Theologie liegt in der schweren Zeit zwischen den Weltkriegen. Kennzeichnend ist O. Spenglers 1917 erschienenes Werk, *Untergang des Abendlandes*. Im Endeffekt wird in Holdts Deutung von Hugo Rahner die Idee des Abendlandes in Konvergenz mit der Idee des Katholizismus gesehen (S. 16), während Karl Rahner hingegen das II. Vatikanum als das Ende der Vorherrschaft der abendländlischen Kirche (S. 24) betrachtet.

Durchweg wird zwischen den beiden Brüdern ein Vergleich aufgestellt, der sich auf eine ungleich stärkere dokumentarische Basis bei Hugo stützt als bei Karl. So wirft der Autor K. Rahner vor, dass er im Gegensatz zu Hugo keine ganzheitliche Denkform hat (S. 10), was eine Unkenntnis Karls indirekter Methode, wie sie im Grundkurs verkörpert wird, verrät. Man braucht nur K. Rahners "Einleitung" zu seinem *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, 13-34, zu lesen, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. K. Rahner will dem im Glauben angefochtenen Studenten einen Glaubenshorizont anbieten, von dem aus er später Detailfragen nachgehen kann. Karl Rahners Methode mit der transzendentalen zu identifizieren (S. 10, 149f), bedeutet zu übersehen, dass die transzendentale Methode bei Karl Rahner nur *einen* Aspekt seines Vorgehens darstellt.

Anders ist es, wenn Hugos patristische Methode diskutiert wird (S. 73). Patristik wird also in Abhebung von Patrologie als thematisch, und nicht bloss als rein historisch verstanden, also: als eminent theologisch (S. 74). Dadurch, dass auf diese Weise die Verbindung zur Dogmatik erstellt wird, kommt H. Rahners Stellung als Theologe zur Geltung; näherhin ist sein Denken wesentlich geschichstheologisch bestimmt. Bekanntlich kritisierte Hugo Rahner an der herkömmlichen Geschichtsschreibung den Mangel an theologischer Reflexion (S. 75).

Schwerpunkt seiner theologischen Reflexion ist H. Rahners Beschäftigung mit der Symboltheologie der Antike, worauf er durch seinen Bonner Lehrer Franz Joseph Dölger aufmerksam gemacht wurde (S. 79). Um gerade die Verzerrungen einer oberflächlichen religionsgeschichtlichen Perspektive zu vermeiden, muss Symbol vom inneren Raum des Glaubens entstehen und muss in einer inneren Verbindung zum so symbolisierten Geheimnis stehen (S. 81f). Von da aus ist H. Rahners patristisch inspirierte Arbeit, *Theologie der Verkündigung*, Freiburg i.Br. 1937, zu verstehen (S. 85), wie J.A. Jungmann bei seinem "In Memoriam" H. Rahner richtig einordnete (S. 86f). Nicht umsonst, hätte hier der Autor hinzufügen können, hat H. Rahner 1964 im K. Rahners "Zur Theologie des Symbols" eine Zusammenfassung von Karls Theologie gesehen (vgl. S. 149); man hätte beim Symbol Gegenseitigkeit, eher als Gegensätzlichkeit, bei den beiden Brüdern finden sollen.

Mit diesen Voraussetzungen kommen wir nun zum eigentlichen Kern der Begriffsbestimmung von "Theologie des Abendlandes", so wie er sich aus der programmatischen Rede ergibt, "Vom Ersten bis zum Dritten Rom" (S. 87f), nämlich, "Abendland" als theologische, nicht als politische, Grösse, zu verstehen. "Abendland" wird so zu einem Moment der Inkarnation (S. 90). Interessanterweise wird diese Theologie des Abendlands anhand von Bildern ausgelegt, und das zeigt, dass zwischen Ost und West weitaus mehr Gemeinsamkeit gibt, als man vielleicht sonst zu denken geneigt ist. Diese abendländischen Bilder, wie z.B. "Odysseus am Mastbaum", der zum Symbol des gekreuzigten Herrn wird, haben nicht selten ihren Ursprung im Osten (S. 113). Besonders anregend für eine Ekklesiologie ist H. Rahners Studie von Kirchenbildern in der Frühkirche. Die Wichtigkeit von Bildern für die Ekklesiologie hat H. J. Vogt richtig gedeutet: "Wenn die Kirche Mutter ist, hat sie Überlieferungen, die eigenen Wert haben; oder sagen wir: Die Kirche als Mutter kann anweisen, jene berühmten Strassen zu gehen, die nach dem Wort des Karl Rahner Einbahnstrassen sind; auf denen man nicht nach Belieben wieder zurücklaufen kann" (S. 128). Diese Einbahnigkeit ist ein Hinweis auf die Irreduzibilität des Symbols, wenn es nicht bloss konventionell oder natürlich ist, sondern spirituell, oder, wie K. Rahner es oft ausdrückte, Realsymbol (siehe S. 138; auch: S.149, wo er Rahner missversteht). Erst durch Bilder wird das innerste Wesen der Kirche erschlossen (S. 139). Andere Modelle aufnehmend hebt der Autor die Liturgie in R. Guardini als epiphanisches Geschehen hervor (S. 174-175) und widmet H. U. v. Balthasar breite Aufmerksamkeit (S.175-188).

In diesem Sinne kann diese Arbeit einen wichtigen Dienst leisten: auf die Zentralität des patristischen Begriffs von Symbol, so wie es H. Rahner versteht, aufmerksamzumachen.

E. G. Farrugia, S.J.

Michael Aksionov Meerson, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology*, Franciscan Press, Quincy, Illinois 1998, pp. xx + 255.

The present work represents a wonderful achievement in contemporary Orthodox philosophical and theological reflection. It is also a truly valuable ecumenical contribution that not only goes to the sources, both western and eastern, but likewise boldly sets forth a synthetic vision that can serve to reconcile East and West, specifically as it concerns the overwrought *filioque* controversy. That the author himself is Orthodox makes his study all the more significant since it is generally Orthodox theologians who seem more reluctant to overcome this dispute once and for all.

The book itself, however, treats a much larger topic, namely, the existential understanding of the Holy Trinity as a mystery of love exemplifying God's humanity (*Bogochelovechestvo*) as well as its correlate, man's divinity, as achieved through the process of sanctification or (*obozhenie/theōsis*) as

expounded in late nineteenth and early twentieth-century Russian philosophy. The ecumenical bearing of this study, for its part, is made manifest, considering the fact that the Russian thinkers whose views are examined in this work themselves consciously retrieved western medieval Trinitarian love theology along with eastern patristic thought in their own dialogue with the secular mind of their time. In this, they find their counterparts among contemporary western theologians like Jürgen Moltmann, Leonardo Boff, and Walter Kasper, who similarly appeal to Richard of St. Victor among others in fashioning their respective views.

Conceiving the Holy Trinity as a *perichōrēsis* (*circumincessio*) of love places Trinitarian theology in the context of personal relation rather than that of cause and substance more typical of Aristotelian-influenced thought, thereby transposing the focus of attention to the dynamics of communion rather than to that of dominion. As past and present theological reflection makes clear, this shift in paradigm facilitates a deepening itself of the human experience of love as much as it fosters a heightened sense of the Absolute who cannot be conceived of other than as a triune structure of love — lover, beloved, and co-beloved.

The specific contribution of Meerson's investigation is to indicate how the western medieval tradition love mysticism inspired Russian philosophical reflection, which in turn not only appropriated this mystical trend, but more importantly deepened it, squarely aligning it with the spirituality of the Christian East. As the author's study proves, the specific insights of this school of thought inspired an entire cultural movement, viz., Russia's Silver Age at the beginning of the twentieth century. The authors examined by Meerson include Vladimir Solovyov, the spiritual father, as it were, of the movement; Viacheslav Ivanov, Russia's leading symbolist poet and theoretician; Dmitry Merezhkovsky, novelist and literator; Nikolai Berdiaev, existentialist philosopher of freedom; Fr. Paul Florensky, genial priest-scientist-philosopher; Lev Karsavin, medievalist and philosopher; and Fr. Sergius Bulgakov, Russian Orthodoxy's greatest twentieth-century systematic theologian. Meerson notes how each of these thinkers, though sharing a common inspiration, makes a decidedly different, yet complementary, contribution to Silver Age thought. With this study, Western philosophers and theologians can now garner an appreciation of the true vitality of Russia's Silver Age from a speculative point of view, especially since many of the primary sources of this movement still remain untranslated into English as well as into other western languages. As for Eastern Orthodox thinkers, they can possibly profit from the ecumenical daring of their Russian predecessors in their own dialogue with contemporary society and the Western Church in particular.

R. Slesinski

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Andreas Bsteh (Hrsg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus,* (Christentum in der Begegnung, Studien zur Religionstheologie 4), Verlag St. Gabriel, Mödling 1998, pp. 672.

Andreas Bsteh (Hrsg.), *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie,* (Christentum in der Begegnung, Studien zur Religionstheologie 3), Verlag St. Gabriel, Mödling 1997, pp. 546.

Judson J. Emerick, *The Tempietto del Clitunno near Spoleto,* University Park, Pennsylvania 1998, pp. 446 + fig. 218.

Inge Kreuz, *Die Anthiphonen der Passion aus Neumenhandschriften der Altgläubigen und einem russischen Frühdruck,* (= Studia slavica musicologica 11), Verlag E. Kuhn, Berlin 1997, pp. 528.

Nerses Šnorhali, *Jesus, Syn jedyny Ojca, i inne poematy.* Wstęp i opracowanie Marek Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, pp. 222.

Jonas Thaliath, T.O.C.D., *The Synod of Diamper,* (= OCA 152), Roma 1958, reprinted by Dharmaram Vidya Kshetram, Bangalore 1999, pp. xx + 238.

Francis Thonippara, C.M.I., *Saint Thomas Christians of India: A Period of Struggle for Unity and Self-Rule (1775-1787),* Dharmaram Vidya Kshetram, Bangalore 1999, pp. xxxvi + 286.

Benedict Vadakkekara, *Origin of India's St Thomas Christians. A Historiographical Critique,* Media House, Delhi 1955, pp. xii + 511.

Nikolaj Nikolaevič Zarubin, *La biblioteca di Ivan il Terribile.* Note e integrazioni di A. A. Amosov. Edizione italiana a cura di Laura Ronchi De Michelis, (= Da Roma alla Terza Roma, volume speciale per il IV centenario della morte di Ivan IV), Herder Editrice e Libreria, Roma 1984, pp. 118.

INDEX VOLUMINIS 65
(1999)

1. – ELUCUBRATIONES

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 9-XI-1999 — Héctor VALL, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 1999 presso la
Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C
Via Trento, 46 - 00046 Grottaferrata (Roma) - Tel e Fax: 06 941 04 73
E.mail rdemagistris@pelagus it